سلسلة رواد التقريب ٤



الشيخ محمد عبده

مهدي احمدي



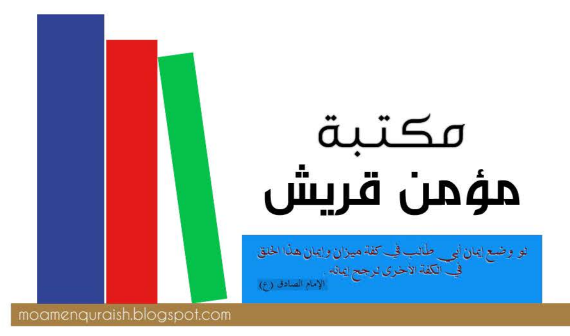


تأليف : مهدي أحمدي

تعريب : محمّد پور صبّاغ

تحقيق واستدراك : محمّد جاسم الساعدي

سرشناسه : احمدي، مهدي.
عنوان قراردادى : شيخ محمد عبده: رايت اصلاح. عربي
عنوان و پديدآور : الشيخ محمد عبده راية الاصلاح / تأليف مهدي احمدي؛ تعريب محمد بورصباغ؛ تحقيق و استدراك محمد جاسم الساعدي.
مشخصات نشر : تهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، المعاونية الثقافية، ١٣٨٦.
مشخصات ظاهرى : ١٩٢ ص.
شابک : 978-964-8889-89-5
وضعيت فهرست‌نويسى : فيا.
يادداشت : كتابنامه: ص ١٧٧ ـ ١٨٦؛ همچنين به صورت زير نويس.
موضوع : عبده، محمد ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ م Muhammad Abduh ـ ـ سرگذشتنامه.
موضوع : اصلاح طلبان ـ ـ كشورهاى اسلامى.
موضوع : اسلام ـ ـ تجديد حيات فكرى.
موضوع : تقريب مذاهب.
شناسه افزوده : پور صباغ، محمد، مترجم.
شناسه افزوده : ساعدى، محمد جاسم، محقق.
شناسه افزوده : مجمع جهانى تقريب مذاهب اسلامى. معاونت فرهنگى.
رده‌بندى كنگره : ١٣٨٦ ٣٤٠٤٣ الف/٢ع/٢٣٣/٧/٧ BP.
رده‌بندى ديويى : ٢٩٧/٤٨.
شماره كتابخانه ملى : ٨٥-٤٧٧٦١م.



المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

اسم الكتاب: الشيخ محمد عبده راية الاصلاح
تأليف: مهدي احمدي
تعريب: محمد پور صباغ
تحقيق و استدراك: محمد جاسم الساعدي
الناشر: المجمع العالمي للتعريب بين المذاهب الإسلاميه – المعاونيه الثقافيه
الطبعة: الاولى – ١٤٢٨ هـ.ق ٢٠٠٧ م
الكمية: ٢٠٠٠ نسخه
السعر: ١٤٠٠ تومان
المطبعة: نيرو
ردمك: ٥–٨٩ – ٨٨٨٩ – ٩٦٤–٩٧٨ ISBN: 978-964 – 8889 – 89– 5
العنوان: الجمهورية الاسلامية في ايران - طهران - ص. ب: ٦٩٩٥ - ١٥٨٧٥
تلفكس: ١٤ – ٨٨٣٢١٤١١ – ٢١ – ٠٠٩٨

مقدّمة المجمع

بسم الله الرحمٰن الرحيم

ليس من قبيل الصدفة عدم خفاء دور القادة المفكّرين وعظماء التاريخ العلمي والأدبي في إيجاد الحركات النهضوية والتحوّلات الفكرية والفلسفية الكثيرة في العالم، وما تعكسه من آثار متعدّدة الجوانب على مسيرة البشرية، وتطوّرها على كافّة الأصعدة ؛ إذ في غالب الأحوال ثمّة ظروف تعين هؤلاء العظماء على المدّ في تحرّكهم ودفع عجلة نشاطاتهم بالاتّجاه الذي يرغبون فيه، يضاف إليه الأوضاع المعقّدة التي قد تدعو الناس إلى محاولة التغيير ولو بصورة معيّنة وعلى نطاق محدود.

فكلّ تلك العوامل تزيد من مدى طواعية الجماهير باتّجاه هذا القائد الفكري، وتحثّ من خطاه نحو إكمال مسيرته. هذا إذا أضفنا إلى مجموع ما مرّ شخصية القائد الجذّابة، والخصائص الفذّة التي يتمتّع بها.

من الصعب أن تشهد رجالاً من هذا الطراز قادوا «انقلابات» فكرية وثقافية في مجتمعاتهم مع وجود المال والناصر.

لكن أن تجد رجالاً قاموا بنهضات وحدوية بمفردهم، وجمعوا شتات أُممهم العريضة بهمّة عالية أثارت إعجاب الآخرين، فهذا هو الصعب والعسير المنال ؛ لأنّهم لم يسندوا تحرّكاتهم على الرجال والأنصار، ولم يجلسوا على كنوز الذهب التي تترى علىٰ البعض من جهات مختلفة.

إنّ المصلحين العظام لم يقودوا حملاتهم النهضوية ضمن فئات محدودة أو جماعات قليلة ليدرجها المصطّلعون في خانة المساعي الهيّنة، بل كانت دعوات بعضهم تشمل أطراف الأُمّة الكبيرة التي يبلغ تعداد نفوسها أكثر من مليار نسمة ! هذا إذا أضفنا إلى

ذلك الجماعات والجهات المخالفة التي لم تأن في استخدام كلّ ما لديها من الحيل لنزع فتيل حملتهم، واستحلال ساحتهم ولو بالتصفية الجسدية!

وهذا ما دعا التاريخ إلى حفظ أسماء هؤلاء الثلّة الرائعة بعدما رفعها عالياً، فكانت بمثابة شموس مضيئة أشرقت بنورها على الناس، الذين لم يألوا جهداً في تسجيل مواقفهم وإبراز احتراماتهم تجاههم.

إنّ وصول هؤلاء الرجال في ميدان الإصلاح الاجتماعي والتقريب بين المذاهب الإسلاميّة إلى هذا المستوى من الرقي والعالمية إنّما كان مبنياً على استراتيجية ثابتة منتقاة من الفكر والثقافة القرآنية والأدب النبوي الشريف وتربية أهل بيت النبوّة الطاهرين والسيرة التي تابع الصحابة عليها بإحسان، ولم تكن حركة خبط عشواء، أو حاطب ليل، وأيضاً لم تكن على أُسس شخصية ومصلحية فردية أو أُسرية.

ففي الوقت الذي يجوب بعضهم العالم بأسره للقاء الزعماء السياسيّين ومسؤولي الدول، يطوف بعضهم الآخر البلدان والقرى، قاطعاً المسافات البعيدة من أجل بثّ فكرة التقريب ووحدة الصفّ، ومحاولة إقناع النخب من تمكين فكرة التقريب، والحوار الهادئ، واحترام الغير في نفوس مؤيّديهم.

ولعلّ من أبرز هؤلاء الطليعة التي ترجمها المجمع بعنوان «روّاد التقريب»، الذين بذلوا جهوداً جبّارة في هذا السبيل، وأبدوا كثيراً من النشاطات العلمية على مستوى الرسائل والكتب من أجل معالجة المتطلّبات الملحّة التي تحتاجها حركة التقريب بين أفراد الأُمّة الإسلاميّة.

وفي الوقت الذي نشكر فيه جهود الأُستاذ الفاضل الأخ محمّد الساعدي، وما أبداه من تعاون مثمر على صعيد تحقيق وتوثيق واستدراك هذا الكتاب، نقدّر جهود كلّ من ساهم في نشر وإعداد هذا السفر الجليل. والحمد لله ربّ العالمين.

المعاونيّة الثقافيّة للمجمع العالمي

للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة

كلمة المحقّق

لا يخفى على المراقب الحصيف دور رجال التقريب وروّاده في نشر وترويج الفكر الإصلاحي في الأوساط الثقافيّة والفكريّة الإسلاميّة وعلى أكثر من مستوى.

ولم يقف دورهم عند هذا الحدّ، بل تعدّاه إلى مستوى أكثر فاعلية، بعدما فتحوا الأبواب لدخول «الأفكار الأُخرى» وسلّطوا الأضواء على المباحث العلميّة الجادّة في سبيل رفعة الإسلام ورفرفة رايته الفضفاضة، بحيث يتسنّىٰ للأجيال اللاحقة متابعة الحقيقة بأبهى صورها.

إنّ هكذا رجال وأصحاب قلم وفكر إصلاحي وتقريبي بحاجة إلى برنامج للتعريف بهم لأجيالنا اللاحقة، والدفاع عن مبادئهم وشعاراتهم التي فدوا نفوسهم الزكية وأموالهم الطيّبة وأوقاتهم الشريفة من أجلها.

ولعلّها أمانة هي في رقاب كلّ المصلحين والتقريبيّين. وهذا بالضبط ما دعاني إلى تلبية دعوة المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة إلى تحقيق مجموعة «طلايه داران تقريب» (روّاد التقريب) وتهذيبها والاستدراك عليها

وقد كان منهجي في التحقيق كمايلي:

١ ـ متابعة التعريب الذي تمّ على النصّ الفارسي للكتاب، والإشراف على الترجمة، وتهذيب بعض بنودها التي رأيتها مناسبة أكثر لموضوع الكتاب، وسبك العبارات بأُسلوب عصري حديث.

٢ ـ تقويم متنه، وتصحيح الأخطاء الواردة فيه، وإصلاح ما يلزم.

٣ ـ متابعة مراحل الطبع والمقابلة بكلّ تداعياتها.

٤ ـ ترجمة الأعلام الواردة أسماؤهم في المتن ليتسنّ للقارئ اللبيب الإحاطة بأخبارهم، والاطّلاع على أحوالهم وما قدّموه من آثار.

٥ ـ توثيق الموارد التاريخيّة واللغويّة والحديثيّة والسياسيّة وغيرها الواردة في الكتاب.

٦ ـ كتابة الاستدراكات التي تتعلّق بحياة وسيرة المترجم لهم والمراحل التي تتمحور حولها شخصياتهم، والتي لم يتسنّ للنصّ الفارسي الأصل استيفائها وإيرادها في هذا الكتاب، فلاح لي ضرورة الاهتمام بهذا الجانب الحيوي، ومتابعة المسألة بصورة جدّية في الهامش على أن لا تكون متجاوزة لحدود الكتاب، وبالتالي يمكن أن تساهم هذه الاستدراكات في زيادة اطّلاع القارئ على ملابسات حياة الشخصية المترجم لها. وقد رمزت إلى الاستدراكات بهذه العلامة (*).

هذا وأسأل المولى عزّ وجلّ التوفيق لخدمة التقريب بين مذاهب الأُمّة الإسلاميّة والإصلاح أكثر فأكثر. ولا يفوتني أن أُعرب عن شكري وتقديري للمجمع العالمي للتقريب، وأخصّ بالذكر سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ علي أصغر الأوحدي (حفظه الله) على إتاحته الفرصة لي للمساهمة في إنجاز هذا العمل على أحسن ما يرام إن شاء الله، وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين.

محمّد الساعدي

٥ / ذو الحجّة / ١٤٢٧ هـ

الفصل الأوّل :

الطفولة والنشأة والدراسة

مسقط الرأس

(بحيرة) محافظة في شمال مصر، تقع علىٰ الساحل الغربي لنهر النيل بالقرب من مصبّه في البحر الأبيض المتوسّط، وتتّصل بمحافظة الإسكندرية بحدودها الشمالية والشمالية الشرقية، ومن الجنوب بالصحراء الليبية والخطّاطية، ومن الشرق بالنيل الغربي.

مركز هذه المحافظة هي المدينة القديمة (دمنهور)، وأمّا أهمّ المدن التابعة لها فهي الرحمانية وأبو حمّص وغيرهما.

ويمرّ قطار القاهرة ـ الإسكندرية عبر أراضي دمنهور، وتعدّ هذه المنطقة من المناطق الزراعية المهمّة، بحكم موقعها الجغرافي علىٰ إحدى شعب نهر النيل وبسبب رطوبة الهواء وهطول الأمطار بصورة كافية، ويعتبر القطن أهمّ محاصيلها الزراعية، إضافة إلىٰ الرز وأنواع الحبوبات والخضار[١].

الولادة

سنة ١٢٦٦ هـ في قرية تعرف باسم (محلّة نصر) من توابع محافظة بحيرة والتي تبعد ١٥ كيلومتر عن دمنهور[٢]، في تلك السنة أبصرت عينا الإمام محمّد عبده النور، فكان هبة السماء التي أدخلت الفرحة والسرور في إحدىٰ بيوتات

---

(١) دانش نامه جهان إسلام (معرفة العالم الإسلامي) ٢: ٣٥٩.

(٢) الإمام محمّد عبده بين المنهج الديني والمنهج الاجتماعي: ٢٥.

الفلّاحين في تلك المنطقة.

انتخبوا له اسم (محمّد) تيمّناً باسم الرسول الأعظم، وعلىٰ أمل أن يتحوّل هذا الاسم إلىٰ رمز الاقتداء في مسيرة حياة هذا الطفل.

الأب والأُمّ

اسم والده (عبده)، وهو الاسم الذي عرف به هذا الصبي فيما بعد، فأُطلق عليه (محمّد عبده).

وكان كأقرانه ممّن يعيشون في تلك المنطقة الزراعية الخصبة فلّاحاً كادحاً يرتزق من عرق جبينه الممتزج بتراب تلك الأرض، رزقاً حلالاً طيّباً يكفّه عن مدّيد العوز نحو الناس. ولنترك الإمام عبده نفسه يعرّف عن أبويه بقلمه الرفيع، حيث يقول:

«كنت أعتقد أنّ والدي أعظم رجل في القرية، وكلّ من فيها دونه، وهو بذلك كان أعظم رجل في الدنيا؛ فإنّ الدنيا في نظري لم تكن بأوسع من قرية (محلّة نصر)، وكان يمدّني باعتقادي هذا رؤيتي لبعض حكّام المنطقة وكبار الأثرياء حال مجيئهم للقرية ينزلون عندنا ولا ينزلون في بيت العمدة مع أنّه كان أوسع رزقاً من والدي... وفشا فيّ بذلك الاعتقاد بأنّ الكرامة وعلوّ المنزلة لا يتعلّقان بالثروة ووفرة المال.

هذا وكنت أعقل من صغري ما كان عليه والدي من ثباته في عزيمته وشدّته في المعاملة وقسوته علىٰ من يعاديه، وقد أخذت عنه ما عدا القسوة مع أعدائه.

أمّا والدتي فكانت لا تقلّ مكانتها بين نساء القرية عن مكانة والدي بين رجالها، وكانت ترحم المساكين وتعطف علىٰ الضعفاء، وتعدّ ذلك مجداً وطاعةً لله

وحمداً»[١].

وبينا كان الوالد عبده قد اشترىٰ عدّة فدّانات من الأراضي الزراعية لإخوة محمّد كي يعتاشوا بها هم وعوائلهم، فإنّه لم يفعل نفس الشيء معه، بل قام بإرساله إلىٰ بعض مدارس العلوم الدينية[٢].

يقول المرحوم مصطفىٰ عبد الرزّاق ـ وهو من تلامذة الشيخ ـ:

«إنّ والده اختاره للتعلّم دون سائر أُخوته لمنزلته عند أبويه، ويدلّل علىٰ هذه العناية بأنّ أباه علّمه القرآن علىٰ معلّم خاصّ، وأنّ أُمّه لم تصبر طويلاً علىٰ سفره إلىٰ الجامع الأحمدي فذهبت لتراه، وربّما كان ذلك كلّه راجعاً إلىٰ طبيعة الوالدين من العناية بجميع الأبناء، كلّ في مهنته وحسب ظروفه، من غير تفضيل لواحد منهم علىٰ آخر».

ثمّ يدلّل علىٰ السبب الرئيسي المهمّ حيث يقول:

«وقد صادفت نشأة الإمام استقراراً في الأُسرة وبعض الأُسر؛ لأنّ والد الإمام اضطرّ للهجرة من (محلّة نصر) مع أولاده فراراً من قسوة الحكّام وظلمهم، وتزوّج في هذه الفترة من السيّدة (جنينة) والدة الإمام، ثمّ عاد وطنه (محلّة نصر) واستردّ بعض أملاكه، وولد الإمام في فترة الاستقرار هذه. والاسقرار المالي في الأُسرة كفيل بأن يهيّئ للابن الجديد فرص التعليم التي حرم منها أُخوته الآخرون»[٣].

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ٢: ٣١٥ (بتصرّف).
(٢) ريحانة الأدب ٤: ٩٦، شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٩.
(٣) الإمام محمّد عبده ومنهجه في التفسير: ٥ ـ ٦.

حفظ القرآن

تعلّم الإمام محمّد عبده القراءة والكتابة في العاشرة من عمره في منزل والده، ثمّ انتقل إلىٰ دار حافظ للقرآن، قرأ عليه جميع القرآن أوّل مرّة، ثمّ أعاد القراءة حتّى أتمّ حفظه في مدّة سنتين، كلّ هذا بتوفيق من الله تعالىٰ وبسعي ومجاهدة من الصبي نفسه.

وبعد ذلك قام أبوه الذي اشتدّ سروره بحفظ هذا الصبي لجميع القرآن بإرساله إلىٰ طنطا لإكمال قراءة وتجويد وحفظ القرآن وبقية العلوم الدينية في المسجد الأحمدي لتلك المدينة؛ وذلك لشهرة قرّائه بفنون التجويد، وكان ذلك سنة ١٣٧٩ هـ[١].

تعتبر طنطا ـ غرب مصر ـ من المدن القديمة، وكانت تعرف في عهد الفراعنة باسم (طنتاتو)، وبمرور الوقت تغيّر اسمها إلىٰ (طندتا) و(طنتدا)، حتّى عرفت أخيراً بـ(طنطا).

وتعتبر هذه المدينة ـ والتي يصل عدد سكّانها إلى المائة والخمسين ألف نسمة ـ سوقاً تجارياً كبيراً في مصر ومركزاً لخطوط القطارات الحديدية التي تربط أكثر المحافظات المصرية ببعض.

وأنجبت كما احتضنت هذه المدينة شخصيات تاريخية، أمثال السيّد أحمد البدوي[٢]، وهو أحد أولياء القرن الثالث عشر الميلادي،

(١) الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ٧.

(٢) أبو الفتيان شهاب الدين أحمد بن علي بن إبراهيم الحسيني البدوي: صوفي. ولد بفاس، ←

والطنطاوي[١] صاحب التفسير الشهير[٢]، وغيرهما ممّن خلّد التاريخ أسماءهم كمفاخر من أنجبتهم هذه المدينة[٣].

وكان مسجد الأحمدي يومذاك يعتبر مركزاً علمياً تدرّس فيه أغلب العلوم القرآنية كالحفظ والتجويد والتفسير، وتبدأ الدروس فيه كلّ ليلة بين صلاتي المغرب والعشاء إضافة إلىٰ أيّام الجمع بعد صلاة الجمعة، والمعلّمون هم نفس التلاميذ الذين قضوا فترات زمنية متواصلة في الدراسة في هذا المسجد[٤].

← وطاف البلاد، وأقام بمكّة والمدينة، ودخل مصر والشام والعراق، وعظم شأنه في بلاد مصر، فانتسب إلى طريقته جمهور كبير، من بينهم الملك الظاهر. توفّي سنة ٦٧٥ هـ، ودفن بطنطا. من تصانيفه: صلوات، ووصايا، والإخبار في حلّ ألفاظ غاية الاختصار. (شذرات الذهب ٥: ٣٤٥ ـ ٣٤٧، معجم المؤلّفين ١: ٣١٤، إيضاح المكنون ٢: ٦٤٤).

(١) طنطاوي بن جوهري المصري: باحث له اشتغال بالتفسير والعلوم الحديثة. ولد في قرية عوض الله حجازي بالشرقية سنة ١٢٨٧ هـ، وتعلّم بالأزهر، وتخرّج بدار العلوم، ودرّس بها وبغيرها، وتعلّم الإنجليزية، وألقى محاضرات في الجامعة المصرية، وناصر الحركة الوطنية. من كتبه: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، وقد نحا فيه منحىً خاصّاً، ابتعد في أكثره عن معنى التفسير، وأغرق في سرد أقاصيص وفنون عصرية وأساطير. توفّي بالقاهرة سنة ١٣٥٨ هـ. (معجم المفسّرين ١: ٢٤٢، الأعلام للزركلي ٣: ٢٣٠ ـ ٢٣١، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة ٢: ١٢٤٣ ـ ١٢٤٤).

أقول: إنّ الأوّل المذكور (وهو السيّد البدوي) لم يولد في طنطا، وإنّما توفّي فيها، والإضافة يكفي فيها أدنى ملابسة، فيجوّز أن يقال: إنّه من طنطا، على تجوّز. وأمّا الآخر ـ وهو الطنطاوي ـ فإنّما اسمه طنطاوي، لا لقبه، ولم يولد أو يعش أو حتّى مات في طنطا، فلاحظ.

(٢) وهو كتاب: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم».

(٣) دائرة المعارف شهرهاي جهان (دائرة معارف مدن العالم): ٢٦٩، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية ٢: ٨.

(٤) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ١٠ ـ ١٢.

وكان خال الشيخ محمّد عبده ـ واسمه الشيخ مجاهد ـ من أساتذة التجويد في المسجد الأحمدي[(١)].

الدراسة الدينيّة

وفي سنّ الخامسة عشر أنهىٰ عبده دورة كاملة في حفظ وقراءة وتجويد القرآن الكريم، انضمّ بعدها إلىٰ دروس العلم في نفس المسجد، وبدأ يتلقّىٰ «شرح الكفراوي[(٢)] علىٰ الآجرومية».. ولكن ونتيجة للتعقيد في المناهج الدراسية وبالأخصّ الكتاب الآنف الذكر، وعدم مراعاة مستويات الطلبة المبتدئين، ورداءة طريقة التدريس، وأنّ المدرّسين كانوا يفاجئون الطلبة المبتدئين، باصطلاحات نحوية أو فقهية لا يفهمونها ولا غاية لهم بتفهيم معانيها لمن لم يعرفها، كلّ ذلك أدخل اليأس في نفس محمّد عبده، وسبّب تركه لحلقات التدريس[(٣)].

العودة إلىٰ المنزل

الإنسان مفطور علىٰ حبّ التعلّم وطلب العلم، ولكن تمرّ في بعض الأحيان ظروف وموانع تبعث علىٰ اليأس، وتسلب حالة الاندفاع الفطري تلك أو

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ٢: ٣٢٠.
(٢) حسن بن علي الكفراوي الشافعي: فقيه نحوي. ولد في كفر الشيخ حجازي بمصر، وانتقل إلى القاهرة، فدرّس فيها إلى أن توفّي سنة ١٢٠٢ هـ. له: إعراب الآجرومية، والدرّ المنظوم بحلّ المهمّات في الختوم. (الأعلام للزركلي ٢: ٢٠٥، التاريخ للجبرتي ٢: ٦١ ـ ٦٢).
(٣) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ١٢ ـ ١٤.

تجمّدها.

ولكن الإمام محمّد عبده بما كان يملك من شجاعة ذاتية يحسّها من نفسه استطاع أن يتغلّب علىٰ هذا اليأس ويتخلّص من تلك الضغوط الروحية التي دفعته إلىٰ ترك الدراسة.

يقول هو نفسه في ذلك:

«في سنة ١٢٨١ هـ جلست في دروس العلم، وبدأت تلقّي شرح الكفراوي علىٰ الآجرومية في المسجد الأحمدي بطنطا، وقضيت سنة ونصف سنة لا أفهم شيئاً؛ لرداءة طريقة التعليم، وأنّ المدرسين كانوا يفاجئوننا باصطلاحات نحوية أو فقهية لا نفهمها، ولا غاية لهم بتفهيم معانيها لمن يعرفها، وهربت من الدروس واختفيت عند أخوالي مدّة ثلاثة أشهر».

وعثر عليه أخوه، فأخذه إلىٰ الجامع الأحمدي، وأراد إكراهه علىٰ طلب العلم، فلم ينفع الأمر أيضاً.. عندها أخذ محمّد عبده ما كان له من ثياب ومتاع ورجع إلىٰ (محلّة نصر) علىٰ نيّة ألّا يعود إلىٰ طلب العلم.. ثمّ قرّر الزواج. وفي عام ١٢٨٢ هـ تزوّج من واحدة من القرويات[1].

إدامة الدراسة

كان همّ والد محمّد عبده منصبّاً في ضمان مستقبل ولده العلمي، ولذا فلقد تألّم كثيراً حينما سمع بأنّ ولده ترك الدراسة مفضّلاً مهنة العائلة ـ وهي الفلاحة ـ عليها، فأخذ يسعىٰ بكلّ ما أُوتي من جهد لعودة ولده إلى محيط العلم وأجواء الدراسة.

---

(١) الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ٧ ـ ٨.

في مذكّراته يذكر الشيخ عبده تلك الأيّام قائلاً:

«بعد أن تزوّجت بأربعين يوماً جاءني والدي ضحوة نهار وألزمني بالذهاب إلىٰ طنطا لطلب العلم، وبعد احتجاج وتمنّع وإباء لم أجد مندوحة عن إطاعة الأمر، ووجدت فرساً أحضره فركبته، واصطحبني والدي بأحد أقاربي.. وكان قوي البنية شديد البأس ليشيّعني إلىٰ المحطّة. كان اليوم شديد الحرّ والريح عاصفة ملتهبة تحصب الوجه بشبه الرمضاء.. فلم أستطع الاستمرار في السير، فقلت لصاحبي: أمّا مداومة المسير فلا طاقة لي بها مع هذه الحرارة ولا بدّ من التعريج علىٰ قرية أنتظر فيها حتّىٰ يخف الحرّ، فأبىٰ عليّ ذلك، فتركته وأجريت الفرس هارباً من مشادّته، وقلت: إنّي ذاهب إلىٰ (كنيسة أورين)[(١)]، بلدة غالب سكّانها من خؤولة أبي. وقد فرح بي شبّان القرية؛ لأنّني كنت معروفاً بالفروسية واللعب بالسلاح، وأملوا أن أُقيم معهم مدّة يلهو فيها كلّ منّا بصاحبه.. أدركني صاحبي وبقىٰ معي إلى العصر وأرادني علىٰ السفر، فقلت له: خذ الفرس وارجع وسأذهب صباح الغد، وإن شئت قلت لوالدي: إنّني سافرت إلىٰ طنطا.. فانصرف وأخبر ما أخبرته به، وبقيت في هذه القرية خمسة عشر يوماً تحوّلت فيها حالتي وتبدّلت رغبتي»[(٢)].

مع الأُستاذ الأوّل (الشيخ درويش)

وفي قرية (كنيسة أورين) كان هناك شيخ كبير اسمه محمّد خضر، ولكنّه كان معروفاً بالدرويش، وهو أحد أخوال والد محمّد، سبقت له أسفار إلىٰ صحراء

---

(١) قرية من قرىٰ شبراخيت.

(٢) في مناهج تجديد الفكر الإسلامي: ٣٦.

ليبيا، ووصل في أسفاره إلىٰ طرابلس الغرب، وتأثّر هناك بالعقائد السنوسية[١].

درس درويش أيضاً في إسطنبول علىٰ السيّد محمّد المدني والد الشيخ ظافر الذي كان قد سكن الآستانة (مركز الخلافة العثمانية)، وتوفّي فيها[٢]، وتعلّم عنده شيئاً من العلم وأخذ عنه الطريقة الشاذلية.

وكان يحفظ «الموطّأ» وبعض كتب الحديث، ويجيد حفظ القرآن وفهمه، ثمّ رجع من أسفاره إلىٰ قريته واشتغل بما يشتغل به الناس من فلاحة الأرض وكسب الرزق بالزراعة.

وفي أحد الأيّام جاء الشيخ درويش إلىٰ محمّد عبده وبيده كتاب يحتوي علىٰ رسائل كتبها السيّد محمّد المدني إلىٰ بعض مريديه، وسأله أن يقرأ له فيها شيئاً لضعف بصره، فرفض طلبه بشدّة، فلمّا وضع الكتاب بين يديه رماه بعيداً، ولكن الشيخ تبسّم ولم يزل به حتّىٰ أخذ الكتاب وقرأ منه بضعة أسطر، فاندفع يفسّر له ما يقرأ بعبارة واضحة، وبعد ساعة ترك محمّد عبده الشيخ وانصرف مع الشبّان إلىٰ حيث اللعب واللهو.

وبعد عصر اليوم التالي جاءه الشيخ بالكتاب وطلب منه أن يقرأه عليه مرّة أُخرىٰ. ففعل كما في اليوم السابق.

وفي اليوم الثالث أخذ يقرأ له فيه وهو يشرح معاني ما يقرأ نحو ثلاث ساعات لم يشعر خلالها بملل، حتّىٰ إذا ما أراد الشيخ التوجّه إلى المزرعة للعمل

---

(١) الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ٩.

(٢) محمّد ظافر الطرابلسي: من مشايخ الفرقة الدرقاوية التي انبثقت منها الشاذلية، وهو من نسل الإمام الحسن عليه السلام، وكان فقيهاً درّس الفقه المالكي. راجع كتاب «الإمام محمّد عبده» لعبد الحليم الجندي: ٩.

طلب منه عبده إبقاء الكتاب عنده، ففعل ومضىٰ يقرأه، وكلّما مرّ بعبارة لم يفهمها وضع علامة عليها ليسأل عنها الشيخ فيما بعد.

وهكذا تجدّدت لدىٰ هذا الشابّ الرغبة في المطالعة والفهم، فكان للشيخ درويش الفضل الكبير في إنقاذه من التيه والجهل والهروب من رياض العلم والمعرفة، فقرّ قراره أخيراً علىٰ العودة إلىٰ المسجد الأحمدي لطلب العلم من جديد، ولكنّه لم يقطع علاقته بتلك القرية.

يقول الإمام محمّد عبده واصفاً تلك الأيّام:

«كانت رسائل الشيخ تحتوي علىٰ شيء من معارف الصوفية، وكثير من كلامهم في آداب النفس وترويضها علىٰ مكارم الأخلاق، وتطهيرها من دنس الرذائل، وتزهيدها في الباطل من مظاهر هذه الحياة الدنيا. ولم يأت عليّ اليوم الخامس إلّا وقد صار أبغض شيء إليّ ما كنت أحبّه من لعب ولهو وفخفخة وزهد، وعاد أحبّ شيء إليّ ما كنت أبغضه من مطالعة وفهم، وكرهت أُولئك الشبّان الذين كانوا يدعونني إلىٰ ما كنت أحبّ وزهدونني في عشرة الشيخ ﷺ، فكنت لا أحتمل أن أرىٰ واحداً منهم، بل أفرّ من لقائهم جميعاً كما يفرّ السليم من الأجرب»[١].

السنوسية والشاذلية

السنوسية

لم يتأثّر التاريخ الليبي المعاصر بالحضور التركي العثماني وتسلّطه علىٰ مقدّرات الأُمور كما تأثّر بالطريقة السنوسية التي أسّسها وروّج لها محمّد السنوسي هناك.

---

(١) الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ١٠ ـ ١١.

هو محمّد علي السنوسي أحد أحفاد الرسول الأكرم ﷺ. ولد عام ١٧٨٧م في منطقة قورش قرب مدينة مستغانم في الجزائر.

تتلمذ السنوسي لفترة قصيرة علىٰ ابن إدريس الفاسي مؤسّس الطريقة القادرية ـ الإدريسية، وذلك أثناء وجودهما في مكّة المكرّمة، وبعد وفاته عام ١٨٣٧م في جبل أبي قبيس قام السنوسي بتأسيس أوّل زاوية له هناك(١).

وعاد السنوسي بعد فترة قصيرة إلىٰ برقة، وفي عام ١٨٥٥ م أسّس عدّة زوايا، منها زاوية دار البيضاء، وزاوية أُخرىٰ في مدينة جغبوب.

وتوفّي عام ١٨٥٩م في مدينة جغبوب(٢).

وقام مقامه في رئاسة الطريقة ولده محمّد المهدي الذي توسّعت علىٰ يديه الطريقة السنوسية لتشمل الصحراء الشرقيّة وكانم ووداي ويوركو، وتوفّي عام ١٩٠١م في گوربة.

وترأس الطريقة من بعده ابن عمّه محمّد الشريف (١٨٨٠ ـ ١٩٣٣م)، وبعد الاحتلال الفرنسي لتشاد وسيطرتهم علىٰ كانم وتيبستي قام بنقل مركز الطريقة إلىٰ مدينة كفرة، ومن هناك أسّس مجاميع قتالية من مريديه لمقاومة الاستعمار الأُوربي. وخاض بهم عدّة حروب ضدّ الاستعمارين الإنجليزي والفرنسي على الحدود المصرية، وذلك من عام ١٩١٥ إلىٰ ١٩١٦م.

ولكن كانت العاقبة انكساره في أغاديس وجنوب تونس، ممّا أجبره علىٰ ترك ليبيا.

---

(١) الزاوية: محلّ تدريس العلوم والتبليغ للفرقة.

(٢) وكان يعرف بالسنوسي الخطّابي الحسني الإدريسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩ م)، له آثار عديدة أهمّها: «الكواكب الدرّية في أوائل الكتب الأثرية».

وفي عام ١٨٨٩ م ولد حفيد مؤسّس السنوسية، واسمه محمّد إدريس، وفي عام ١٩١٦ م عُيّن أميراً لبرقة، وفي عام ١٩٢٢ م أُجبر علىٰ ترك برقة والفرار منها إلىٰ القاهرة، ولكنّه وبعد أكثر من أربعة وعشرين عاماً من الغربة عاد إلىٰ ليبيا لاستلام زمام السلطة من جديد.

استطاع الطليان بعد معاهدة أُوش[1] السيطرة علىٰ بعض مواقع الأتراك في المنطقة، ومن ثمّ وبعد عدّة حروب استطاعوا السيطرة علىٰ المنطقة بالكامل.

واجه الطليان مقاومة شديدة من قبل السنوسيّين (عمر المختار[2] في القصور قرب برقة)، ولكنّهم استطاعوا أخيراً دحر المقاومة واحتلال كفرة عام ١٩٣١ م، ومن ثمّ قاموا بمصادرة أموال السنوسية وزواياهم باستثناء زاوية جغبوب التي تمّ تعطيلها.

وأثناء الحرب العالمية الثانية قام الأمير إدريس بإرسال قوّات ليبية إلىٰ مصر لتقاتل إلىٰ جانب الإنجليز.. وإثر ذلك وعد السر آنتوني آيدن[3] سنة ١٩٤٢م

---

(١) هي معاهدة صلح بين الدولة العثمانية وإيطاليا وقّعت في أُوشي ـ لوزان سنة ١٩١٢م، تقضي بمنح ولايتي طرابلس الغرب وبرقة إلى إيطاليا، نتيجة انهماك تركيا في حروب البلقان، وعلى أثر المعاهدة احتلّت القوّات الإيطالية طرهونة وسرت والجبل الأخضر وتوكرة ومدينة مرزوق. (موسوعه السياسه ٥: ٥٥٤).

(٢) عمر بن المختار بن عمر المنفي: زعيم وطني ليبي، قاد حركة النضال ضدّ الاستعمار الإيطالي منذ عام ١٩١١ م، ولم يتراجع عن مواصلة الكفاح بعد انسحاب السنوسيّين من ميدانه. حاصرته القوّات الإيطالية في الجبل الأخضر عام ١٩١٦م، فلجأ إلى حرب العصابات، وقام بشنّ الغارات، وأحرز انتصارات باهرة. فاوضه الإيطاليّون عام ١٩٢٩م، فأبى التنازل عن مطالبه الوطنية. وقع أسيراً في قبضة الطليان، فصدر الحكم بإعدامه شنقاً في سلوق يوم ١٥ / أيلول /١٩٣١م، وممّن رثاه الشاعران: أحمد شوقي وخليل مطران. (موسوعة السياسة ٤: ٢٢٣، الأعلام للزركلي ٥: ٦٥ ـ ٦٦).

(٣) أنطوني روبرت إيدن: سياسي ورجل دولة بريطاني استعماري، كان يعمل ضابط أركان ←

السنوسيّين بإعادة ممتلكاتهم وإرجاع حقوقهم الكاملة.

وأخيراً وبعد ثلاث سنوات عيّن إدريس أمير برقة المستقلّ، وفي عام ١٩٥٢ م نُصب ملكاً علىٰ ليبيا بما في ذلك برقة وطرابلس الغربية وفزّان.

وتحسّنت الأوضاع الاقتصادية في ليبيا بعد اكتشاف النفط، ولكن الأوضاع السياسيّة في الداخل كانت تنذر بالانفجار، فالملك إدريس أخذ يفقد شعبيته ومحبوبيته شيئاً فشيئاً بسبب المفاسد الإدارية التي كان يمارسها من كان معه وحوله في الحكم.

اندلاع المظاهرات الطلّابية وإضرابات عمّال النفط عام ١٩٦٧ م علامات غير مشجّعة علىٰ استمرار سلطة إدريس في دفّة الحكم.

أضف إلىٰ هذا فإنّ الجيش الليبي الذي كان يعتمد عليه الملك كان يعاني من حالة إحباط شديدة إثر هزيمة الأيّام الستّة(١)، بينما كان الملك لا يبالي بالقضية الفلسطينية.

كلّ ذلك أدّىٰ إلى حدوث نقمة شعبية، ومن ثمّ وبقيادة العقيد معمّر

← حرب في الحرب الكونية الأُولى. بدأ حياته السياسية سنة ١٩٢٣م حين انتخب عن المحافظين في لمنجتون، مثّل الحكومة كنائب وزير الشؤون البرلمانية في اجتماعات عصبة الأُمم وجنيف بين عامي ١٩٢٥ ـ ١٩٣٥م، وعيّن وزيراً للخارجية سنة ١٩٣٥م، وواجه أزمة احتلال هتلر لبريطانيا. استقال احتجاجاً علا سياسة تشمبرلين المهادنة لهتلر عام ١٩٣٨م. عيّنه تشرشل وزيراً للخارجية (١٩٤٠ ـ ١٩٤٥م)، وكان له دور كبير في تشجيع إنشاء جامعة الدول العربية سنة ١٩٤٣م، وحين استقال تشرشل أصبح رئيساً للوزراء. اشترك في العدوان الثلاثي على مصر، وبفشل هذا العدوان انسحب من الحياة السياسية تماماً. توفّي سنة ١٩٧٧م. (موسوعة السياسة ١: ٤٢١).

(١) وهي حرب عام ١٩٦٧ م بين العرب وإسرائيل، والتي أدّت إلىٰ هزيمة عربية نكراء أمام هذه الدويلة المحتلّة.

القذّافي(١) وأثناء زيارة الملك إلىٰ كلّ من تركيا واليونان، قام الانقلابيّون بالاستيلاء علىٰ البلاد عام ١٩٦٩ م وإعلانها جمهورية.

أثّرت السنوسية ولفترة زمنية طويلة في الحياة الدينية في ليبيا والمناطق المحيطة بها، ولكن بعد انقلاب عام ١٩٦٩ م وتقليص جامع البيضاء الذي كان يعتبر من أكبر المدارس العلميّة السنوسية تلقت السنوسية الضربة القاضية التي أدّت إلىٰ إبعادها عن ساحة التأثير الاجتماعي والفكري والسياسي في المنطقة.

كان السنوسيّون يؤمنون بالوحدة الإسلاميّة علىٰ غرار ما كان عليه المسلمون في الصدر الأوّل.

الشاذلية

وهي فرقة من أتباع أبي الحسن علي بن عبدالله بن عبد الجبّار الشاذلي المتوفّي سنة ٦٥٦ هـ، وهو من نسل الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام، نشأ في بلاد المغرب، وساح في البلاد الإسلاميّة، واستقرّ بمصر، حيث مات ودفن علىٰ شاطئ البحر الأحمر. وكان فقيهاً درس الفقه المالكي(٢).

---

(١) معمّر القذّافي: سياسي وعسكري ليبي. ولد سنة ١٩٤٢م في سرت بليبيا، وأطاح بحكم الملك إدريس الأوّل في انقلاب عسكري سنة ١٩٦٩م. انتهج سياسة احتواء مزدوج للعالم العربي والأفريقي، وهدّد مراراً بالانسحاب من جامعة الدول العربية، وكان آخرها في قمّة عام ٢٠٠٣م بالقاهرة إبّان الأزمة العراقية. وقد تعرّض خلال فترة حكمه لعدّة محاولات اغتيالية. وافق على التخلّي عن برنامج أسلحة الدمار الشامل وعلى التفتيش الدولي. له: الكتاب الأخضر، ورواية (الأرض، الأرض، الأرض). (ملحق موسوعة السياسة: ٥٧٤ ـ ٥٧٥).

(٢) الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ٩.

وتعتبر الشاذلية من أقدم الطرق الدينية في السودان، وراجت بين قبائل البربر علىٰ يد الجزولي المعروف بالشريف حمد أبو دونانة عام ٨٤٩هـ، ويحمل من ينوب عنه المنصب لقب (الخليفة).

وتضمّ جزيرة توني في النيل الأزرق رفات (خواجة علي) بن عبد الرحمان المتوفّى عام ١٧٤٣م، وهو واحد من كبار الشخصيّات المقدّسة لتلك الطريقة[١].

وللطريقة الشاذلية أتباع كثّر في مناطق مختلفة، نشير إلىٰ بعضها:

١ ـ جزائر كومور. وداعية هذه الفرقة في هذه المنطقة هو سعيد بن محمّد المعروف المتوفّىٰ عام ١٩٠٤م، ويعتبر قبره في موروني مزاراً مقدّساً يؤمه الكثير من الأتباع والمؤيّدين لهذه الطريقة للاحترام والتبرّك.

هذا وإنّ أكثر من خمسين بالمائة من مسلمي كومور هم أتباع هذه الطريقة[٢].

٢ ـ شمال كينيا[٣].

٣ ـ تانزانيا، حيث تتقاسم النفوذ مع الفرقة القادرية[٤].

٤ ـ مالاوي، التي تحدّها من الجنوب موزامبيق، ومن الغرب زامبيا، ولها أتباع كثّر هناك، ونوّاب أو ممثّلو هذه الفرقة في هذا البلد علىٰ اتّصال دائم ومستمرّ مع الخليفة الشاذلي الساكن في زنجبار[٥].

---

(١) مسلمانان أفريقيا (مسلمو أفريقيا): ٤٢٨.

(٢) المصدر السابق: ٦٢٤.

(٣) المصدر السابق: ٥٢٠.

(٤) المصدر السابق: ٥٦٦.

(٥) المصدر السابق: ٥٨٤.

العودة إلىٰ طنطا

وبلغ محمّد عبده سنّ السادسة عشرة حينما قرّر العودة إلىٰ طنطا والدراسة في المسجد الأحمدي بروحية جديدة واندفاع قوي.

وكانت هناك بعض التغييرات الطفيفة قد حصلت علىٰ المناهج الدراسية، فدرس محمّد علىٰ كتاب في اللغة كان أسهل من سابقه، وهو شرح الشيخ خالد علىٰ الآجرومية.

وبعد أربعة أشهر من دراسته المقدّمات قرّر الالتحاق بجامعة الأزهر، فشدّ الرحال عام ١٢٨٢ هـ إلىٰ القاهرة[١].

الجامع الأزهر في سطور

يعود تاريخ بناء جامع الأزهر إلىٰ حدود السنوات ما بين سنة ٣٥٠ هـ إلىٰ ٣٦٠ هـ، حيث أنشأه جوهر الكاتب الصقلي[٢] قائد الخليفة الفاطمي الرابع المعزّ لدين الله[٣] (ولّي الخلافة ما بين ٣٤١ إلىٰ ٣٦٥ هـ) إذ بعد فتح مصر والقضاء علىٰ

---

(١) الإمام محمّد عبده بين المنهج الديني والمنهج الاجتماعي: ٣٦.

(٢) أبو الحسن جوهر بن عبدالله الرومي: باني مدينة القاهرة والجامع الأزهر. كان من موالي المعزّ العبيدي، فسيّره من القيروان إلى مصر بعد موت كافور الإخشيدي، فدخلها سنة ٣٥٨هـ. أرسل الجيوش لفتح بلاد الشام وضمّها إليها، ومكث بها حاكماً مطلقاً، إلى أن قدم مولاه المعزّ سنة ٣٦٢ هـ، فحلّ المعزّ محلّه، وصار هو من عظماء القوّاد في دولته وما بعدها، إلى أن توفّي بالقاهرة سنة ٣٨١هـ. (تاريخ ابن عساكر ١١: ٣٢٨ ـ ٣٣٩، وفيات الأعيان ١: ٣٧٥ ـ ٣٨٠، الأعلام للزركلي ٢: ١٤٨).

(٣) أبو تميم معد بن إسماعيل بن القاسم بن عبيد الله الفاطمي العبيدي المعروف بالمعزّ لدين ←

الوجود العباسي هناك أمر بتأسيس (القاهرة المعزّية)، وكان أوّل مسجد بني فيها هو مسجد الأزهر الذي أُقيم في الجنوب والجنوب الشرقي من جهة قبلة قصر الخليفة في وسط محلّة يقطنها الترك والديلم.

ولأنّ الخلفاء الفاطميّين كانوا من الشيعة، ولذا فقد أُطلق علىٰ هذا المسجد اسم الأزهر نسبة إلىٰ فاطمة الزهراء التي ينتسب إليها الفاطميّون.

واستمرّ بناء هذا الجامع ما بين ٢٤ جماديٰ الأُولىٰ سنة ٣٥٩ هـ (٩٧٠م) إلىٰ ٩ رمضان سنة ٣٦١ هـ (٩٧٢م).

وكان الغرض من إنشائه أن يكون رمزاً للسيادة الروحيّة للدولة الفاطميّة ومركزاً لنشر معارف الشيعة الإسماعيليّة.

وكان لكلّ واحد من المذاهب الأربعة (الحنفي والشافعي والحنبلي والمالكي) ممثّلاً له في مجلس إدارة الجامع، ولكن ولأنّ مذهب البلاط كان المذهب الحنفي لذا كان شيخ الأزهر يُعيّن بالأمر الملكي من قبل أبناء هذا المذهب[1].

← الله الفاطمي: صاحب مصر وأفريقيا، وأحد الخلفاء في دولة الفاطميّين. ولد بالمغرب سنة ٣١٩هـ، وبويع له بالخلافة في المنصورية بعد وفاة أبيه سنة ٣٤١هـ، فجهّز وزيره جوهراً بجيش كثيف ليفتح ما استعصى عليه من بلاد المغرب، فسار إلى فاس وسجلماسة، ففتحهما. استقرّ في القاهرة سنة ٣٦٢ هـ. وكان رجلاً عاقلاً حازماً شجاعاً أديباً ينسب إليه شعر رقيق، وهو ممدوح ابن هانئ الأندلسي. توفّي سنة ٣٦٥ هـ. (المنتظم ١٤: ٢٤٥ ـ ٢٤٦، وفيات الأعيان ٥: ٢٢٤ ـ ٢٢٨، هدية العارفين ٢: ٤٦٥).

(١) تاريخ مصر وخاندان محمّد علي بزرگ (تاريخ مصر وعائلة محمّد علي باشا): ١٩٧، دائرة المعارف بزرگ إسلامي (دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى) ٨: ٦٣.

وفي زمن حكومة عبّاس حلمي[١] خليفة محمّد علي باشا[٢] تمّ تعديل المناهج الدراسيّة وإدخال الإصلاح عليها، فعوّضت المناهج التقليدية القديمة بعلوم جديدة أخذت تدرس إلىٰ جانب علوم الفقه.

وفي عام ١٣٢٥ هـ ظهرت مدرسة دار العلوم التابعة للأزهر التي جذبت أساتذة أخذوا علىٰ عاتقهم تدريس العلوم الحديثة، كالهندسة والتاريخ والموسيقىٰ وغيرها.

وكان عدد الأساتذة حينذاك حوالي (٣١٤) مدرّساً، بالإضافة إلى عشرة

---

(١) الخديوي عبّاس حلمي الثاني بن توفيق بن إسماعيل: أحد من حكموا مصر من أُسرة محمّد علي باشا. ولد بالقاهرة سنة ١٢٩١ هـ، وتعلّم بمدرسة عابدين، وولّي الخديوية بعد وفاة أبيه سنة ١٣٠٩ هـ بإرادة سلطانية من الآستانة، رحل إلى الآستانة مصطافاً، فنشبت الحرب العالمية الأُولى، فتأخّرت عودته، فاتّخذت الحكومة البريطانية تأخّره وسيلة لخلعه، وبسطت حمايتها على مصر. واستقرّ عبّاس في لوزان إلى أن ولّي أحمد فؤاد، فاتّصلت بينهما الرسل، ونزل له عبّاس عمّا كان له من حقّ في العرش، وقضى بقية حياته مغترباً، وتوفّي بسويسرا، ودفن بالقاهرة سنة ١٣٦٣ هـ. وكان فيه دهاء وذكاء ينقصه الكتمان والحزم، وفيه بخل إلى جانب سرف في الملذّات. (الأعلام للزركلي ٣: ٢٦٠ ـ ٢٦١).

(٢) محمّد علي باشا بن إبراهيم أغا بن علي: مؤسّس آخر دولة ملكية في مصر، ألباني الأصل مستعرب. ولد في اليونان سنة ١١٨٤ هـ، واحترف تجارة الدخّان، فأثرى. وكان أُمّياً. تعلّم القراءة في الخامسة والأربعين من عمره، وقدم مصر وكيلاً لرئيس قوّة من المتطوّعة نجدة لردّ غزاة الفرنسيّين عن مصر، فشهد حرب أبي قير، وجامل المماليك فناصروه مع الألبانيّين والأتراك، وما زال حتّى ولي مصر في حديث يطول ذكره، فعني بتنظيمها، وقتل المماليك بوسيلة تقوم على الغدر، وأنشأ السفن في النيل، وضمّ معظم السودان الشرقي إلى مصر، وكانت له مع الوهابيّين وقائع معروفة، وازدهرت الحياة العلمية في عصره. اعتزل الأُمور لابنه إبراهيم سنة ١٢٦٤ هـ، وأقام في قصر رأس التين بالإسكندرية مريضاً، إلى أن توفّي بها سنة ١٢٦٥ هـ، ودفن بالقاهرة. (الأعلام للزركلي ٦: ٢٩٨ ـ ٢٩٩).

آلاف طالب من مختلف المذاهب السنيّة الأربعة[١].

وفي عام ١٣٢٩ هـ انتُخب الأزهر كأفضل وأرقىٰ المؤسّسات التعليميّة في مصر، ومن ثمّ ضُمّت جميع المدارس الواقعة في مدن طنطا ودسوق ودمياط والإسكندرية وأيضاً مدرسة (القضاء الشرعي) إلىٰ تلك الجامعة.

وكانت شؤون طلبة الأزهر تدار من قبل مجلس يعرف باسم (مجلس الأزهر الأعلىٰ)، يضمّ الهيئات التالية: رئيس الأزهر ومعاونه، مفتي مصر، بعض الممثّلين عن وزارة العدل والماليّة والثقافة والأوقاف، وأربعة من العلماء[٢].

أمّا بالنسبة إلى السكن والتدريس داخل الأزهر فنقول:

يأتي الطالب من بلده فيسكن في حجرة الأزهر، وقد يشركه في الحجرة طالب أو أكثر وفي الحجرة كلّ أدواته، وأدواتهم: حصير مفروش علىٰ الأرض، وصندوق فيه بعض الملابس، وبعض الزاد، ولحاف.

وطعامهم يصنعونه بأنفسهم داخل تلك الحجرة.

والطالب يصحو عند أذان الفجر، فيصلّي الصبح، ويذهب إلىٰ أروقة الأزهر؛ ليحضر درس الفقه، ويستمرّ إلىٰ الضحىٰ، فاذا ما انتهىٰ الدرس انصرف الطلبة يبحثون عن فطورهم يهيّئونه بأنفسهم، فإذا انتهوا من فطورهم جلس المجدّون منهم للمطالعة والتباحث إلىٰ أذان الظهر، وبعد الصلاة وتناول وجبة الغداء يبدأ درس النحو، فيمتدّ ساعات، وقد يصل إلىٰ العصر، وبعد استراحة الطالب يُعدّ درس الفقه القادم، وينتهي بذلك يومه العلمي.

---

(١) دائرة المعارف بزرگ إسلامي (دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى) ٨: ٦٣ ـ ٦٩.

(٢) تاريخ مصر وخاندان محمّد علي بزرگ (تاريخ مصر وعائلة محمّد علي باشا): ١٩٧، دائرة المعارف بزرگ إسلامي (دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى) ٨: ٦٣ ـ ٦٩.

وإذا انتهت كتب الفقه والنحو حلّ محلّها كتب أُصول الفقه والبلاغة.

وعلىٰ هامش هذه الأوقات قد يحضّر الطالب المتقدّم دروساً صباحيّة بعد صلاة الفجر مباشرة، أو دروساً مسائية بعد المغرب في علوم أُخرىٰ، كـالتفسير والحديث والمنطق[١].

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث: ٢٨٥ ـ ٢٨٧.

الفصل الثاني :

اساتذته وتلاميذه

أساتذته

١ ـ الشيخ درويش.

يعدّ الشيخ درويش في الحقيقة أوّل معلّم لمحمّد عبده. وكان دائماً يـؤكّد على تلميذه بلزوم الإحاطة بعلوم أُخرىٰ من قبيل المـنطق والحسـاب وأُصـول ومبادئ الهندسة وغيرها. وعلىٰ هذا فقد كان محمّد كلّما رأىٰ شخصاً يحيط معرفة بعلم من هذه العلوم يتقرّب إليه ويطلب منه أن يدرّسه إيّاه.

وكان دائم التطواف بين المكتبات بحثاً عن مطلوبه.. وكان يجد مبتغاه في أغلب الأحيان، من قبيل عثوره علىٰ كتاب شرح قطب الديـن الرازي[1] عـلىٰ «منطق الشمسية»، وقد استفاد منه كثيراً.

٢ ـ الشيخ حسن الطويل.

لم تكن العلوم العقلية تدرّس آنذاك في الأزهر، فوجد محمّد عبده لأجل

---

(١) أبو عبدالله قطب الدين محمود بن محمّد الرازي: عالم بالحكمة والمنطق، من أهل الري، استقرّ في دمشق سنة ٧٦٣ هـ، وعلت شهرته، وعرف بالتحتاني تمييزاً له عن شخص آخر يلقّب بقطب الدين أيضاً، كان يسكن معه في أعلى المدرسة الظاهرية بدمشق، من كـتبه: تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، تحقيق معنى التصوّر والتصديق، المحاكمات بين الإمام والنصير. تـوفّي بـدمشق سـنة ٧٦٦ هـ. (شذرات الذهب ٦: ٢٠٧، الأعلام للزركلي ٧: ٣٨).

الإحاطة بهذه العلوم طريقه إلىٰ الشيخ حسن الطويل(١).

حسن الطويل هذا كان خلافاً للواقع الموجود في الأزهر آنذاك، يدعو الطلبة إلىٰ تعلّم شتّىٰ العلوم، وعدم الاكتفاء بالمناهج الدراسية التقليدية.

وعلىٰ هذا قام بتدريس فلسفة ابن سينا(٢) ومنطق أرسطو(٣)، وكان متمكّناً عالماً بالفلسفة القديمة والرياضيّات والهندسة، وحينما بدأ بتدريس الفلسفة والهندسة رُمي بالكفر والزندقة!

---

(١) أبو محمّد حسن بن أحمد بن علي الطويل: فاضل مصري مالكي. ولد في المنوفية سنة ١٢٥٠ هـ، وتعلّم بطنطا ثمّ بالأزهر، واشتغل بالتدريس، وكان مفتشاً في وزارة المعارف. جاهر بنصرة المهدي السوداني وعداء الإنجليز، فراقبوه وكاد يصيبه أذاهم، وكان شديد الإنكار على المبتدعة. له «عنوان البيان» في التفسير. توفّي سنة ١٣١٧ هـ. (الأعلام للزركلي ٢: ١٨٣).

(٢) أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا المعروف بالشيخ الرئيس: أشهر أطبّاء الشرق وأعظم فلاسفتهم. ولد في أفشنة سنة ٣٧٠هـ، وحفظ القرآن منذ نعومة أظفاره، وتعلّم النحو ومبادئ الشريعة، وخاض غمار علم الرياضيات والطبيعيات والمنطق والميتافيزيقا، ثمّ درس بعدها الطبّ على يد عيسى بن يحيى حتّى هرع إليه الأطبّاء يستفيدون من معارفه. طلب منه نوح بن منصور أمير بخارى أن يشفيه من مرض ألمّ به، وبعد شفائه فتح له مكتبته، فنهل منها. كان وزيراً لدى أمير همدان، وفيها عاودته نوبة من الزحار، فقضى بها سنة ٤٢٨ هـ. من مؤلّفاته: القانون في الطبّ، الشفاء، المبدأ والمعاد، المناظر، الإشارات والتنبيهات، رسالة العشق. (لسان الميزان ٢: ٢٩١ ـ ٢٩٣، دائرة المعارف الإسلامية ١: ٢٠٣ ـ ٢١٠، موسوعة أعلام الفلسفة ١: ٢٩ ـ ٣٢).

(٣) أرسطو طاليس: من أعظم الفلاسفة، وهو ابن نيقوماخوس الطبيب. ولد سنة ٣٨٤ ق. م، وأمضى حوالي عشرين عاماً متتلمذاً على أفلاطون، فكان عضواً في الأكاديمية، تزوّج بيثياس أُخت الطاغية هرمياس الأترنوسي. وفي حوالي سنة ٣٤٢ ق. م دعاه فيليب ملك مقدونيا ليذهب إلى بلاطه ويعلّم الإسكندر ابنه، وفي سنة ٣٣٥ ق. م أسّس الفيلسوف في أثينا مدرسة بريباتوس. حكم عليه مجمع حكماء أثينا بالإعدام، ومات ممعوداً في عام ٣٢١ ق. م. من مصنّفاته: التمهيد، أغاليط السفسطائيّين، كتاب الشعر، في توالد الحيوان، السياسة. (قصّة الفلسفة: ٦٧ ـ ١٢٥، موسوعة أعلام الفلسفة ١: ٧٢ ـ ٧٦).

وكان رجلاً زاهداً قانعاً برزقه متواضعاً بمظهره يكتفي بما عليه من لباس بسيط أثناء أداء مهامه العلميّة.

وذات يوم نصحه رؤساؤه أن يلبس أفضل ما لديه من ملابس؛ لأن الوزير علي باشا مبارك سيزور دار العلوم، فقال لهم: «إذن سأبعث بجبّة من حرير إلىٰ دار العلوم لأجل مقابلة سعادة الوزير، أمّا إن أردتم حسن الطويل فهو في ملبسه هذا!»[1].

ومع هذا فلم يكن درس الشيخ حسن الطويل ليشبع محمّد عبده أو ليجيب عمّا يدور في ذهنه الباحث المتفحّص، حيث يقول الشيخ محمّد عبده بهذا الشأن:

«الشيخ حسن الطويل كان يدرّسنا بعضاً من الفلسفة أيضاً، ولكن لم يكن هناك من يقين بأنّ المقصود هو هذا الذي أدركه.. حتّىٰ قدم السيّد جمال إلىٰ مصر»[2].

٣ ـ السيّد جمال الدين أسد آبادي.

يعتبر السيّد جمال الدين من أكثر الأشخاص الذين كان لهم التأثير الكبير علىٰ حياة الشيخ محمّد عبده.

فقد صحبا بعضهما سنين طويلة، وكان الشيخ محمّد عبده يعتبر من أقرب التلاميذ إلىٰ السيّد جمال الدين.

كان الشيخ محمّد عبده يحبّ أُستاذه ويعشقه .

يصف الإمام ذلك في بداية رسالته التي كتبها من بيروت إلىٰ أُستاذه في باريس قائلاً:

«ليتني كنت أعلم ماذا أكتب إليك وأنت تعلم ما في نفسي كما أعلم ما في

(١) الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ١٥.

(٢) عبقري الإصلاح والتعليم: ٨١.

نفسك، صنعتنا بيديك، وأفضت علىٰ موادّنا صورها الكمالية، وأنشأتنا في أحسن تقويم. فيك عرفنا أنفسنا، وبك عرفناك، وبك عرفنا العالم أجمعين. فعلمك بنا كما لا يخفاك علم من طريق الموجب، وعلمك بذاتك وثقتك بقدرتك وإرادتك، فعنك صدرنا، وإليك إليك المآب»[1].

وفي مكان آخر يصف أُستاذه هكذا:

«فإنّي لو قلت: إنّ ما آتاه الله من قوّة الذهن وسعة العقل ونفوذ البصيرة هو أقصىٰ ما قدّر لغير الأنبياء لكنت غير مبالغ»[2].

أخذ السيّد جمال الدين يدرّس العلوم العقليّة، وكان محمّد عبده أوّل الملتحقين بحلقات دروسه تلك، وكان يشجّع بقيّة الطلبة علىٰ الاشتراك في حلقات هذه الدروس.

صحب محمّد عبده السيّد جمال الدين منذ عام ١٢٨٧ هـ، حيث إنّ هذا التاريخ هو تاريخ قدوم السيّد إلىٰ مصر.. ومنذ ذلك الوقت أخذ يتلقّىٰ عليه بعض العلوم الرياضيّة والفلسفيّة والكلاميّة، وأخذ مشايخ الأزهر والجمهور من طلبته يتقوّلون عليه وعلىٰ طلبته الأقاويل، ويزعمون أنّ تلقّي تلك العلوم قد يفضي إلىٰ زعزعة العقائد الصحيحة، وقد يهوي بالنفس في ضلالات تحرمها خيريّ الدنيا والآخرة.

فكان إذا ما رجع الشيخ محمّد إلىٰ بلدته في قرية أُورين يعرض ذلك علىٰ الشيخ درويش الذي كان يقول له:

«إنّ الله هو العليم الحكيم، ولا علم يفوق علمه وحكمته، وإنّ أعدىٰ أعداء العليم هو الجاهل وأعدىٰ أعداء الحكيم هو السفيه. وما تقرّب أحد إلىٰ الله بأفضل من العلم والحكمة، فلا شيء من العلم بممقوت عند الله، ولا شيء من

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١١ ٦٢٥.

(٢) المصدر السابق ١: ٣٥٢.

الجهل بمجحود لديه، إلّا ما يسمّيه بعض الناس علماً، وليس في الحقيقة بـعلم، كالسحر والشعوذة ونحوهما إذا قصد من تحصيلها الإضرار بالناس»[١].

تلاميذه

١ ـ محمّد رشيد رضا[٢].

سوري الأصل، أنهىٰ دراسته في طرابلس في المدرسة الوطنيّة الإسلاميّة التي كانت تعتبر من مدارس الروّاد في ذلك الزمان، وانتقل بعدها إلىٰ المدارس الحكوميّة العثمانيّة، حيث أتمّ تعليمه فيها.

وكانت لجهوده في خدمة النهضة العربيّة في سوريا الأثر الكبير في بـروز شعبيته ومحبوبيته في المجتمع، ولهذا فقد انتخب عام ١٢٩٩ هـ لرئاسة المجلس النيابي السوري في دمشق.

وبعد الاحتلال الفرنسي لسوريا هاجر إلىٰ مصر، والتـقىٰ هـناك بـالإمام محمّد عبده، فأصبح واحداً من أتباعه وتلاميذه.

وفي عام ١٣٠٠ هـ سافر إلىٰ أُوربا مع الوفد السوري ـ الفلسطيني، وحضر عصبة الأُمم[٣]؛ للاعتراض علىٰ الوصاية الإنجليزية والفرنسيّة علىٰ دول المنطقة.

---

(١) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٤٠.

(٢) تجد أغلب فصول ترجمته المذكورة هنا في المتن في الأعلام للزركلي ٦: ١٢٦.

(٣) عصبة الأُمم: منظّمة دولية أُنشئت عام ١٩٢٠ م بموجب ميثاق شكّل جزءاً مـن مـعاهدة فرساي التي نظّمت الأوضاع الدولية الجديدة بعد الحرب العـالمية الأُولى، وقـد انـتهت بتشكيل هيئة الأُمم المتّحدة بعد الحرب العالمية الثانية. ويقع عهد العصبة في مقدّمة و٢٦ مادّة، وأمّا عضويتها فكانت على شكل أعضاء أصليّين، وهم الحلفاء الذين كسبوا الحرب ومؤيّدوهم، وأعضاء مدعوين من الدول المحايدة، وعددها ١٣ دولة، وأعضاء لاحقين من الدول التي تحكم نفسها بنفسها، وعددها ٢١ دولة. وقد رفضت أميركا الانضمام إلى العصبة بسبب انتصار التيّار الانطوائي بعد الحرب العالمية الأُولى. (موسوعة السياسة ٤: ١١٢).

وتعتبر أهمّ خدماته الإسلاميّة إصدار مجلّة «المنار»، حيث أبصر عددها الأوّل النور في القاهرة عام ١٣١٥ هـ، وبقيت لأكثر من ٣٥ عاماً منبراً لترويج المعارف الإسلاميّة.

ومن خدماته أيضاً تأسيس جمعية الدعوة والإرشاد، وذلك في عام ١٢٨٨ هـ، وكان الهدف من ذلك إعداد وتربية كادر إسلامي مبلّغ؛ لمواجهة الهجمة التبشيرية المسيحيّة علىٰ العالم الإسلامي.

ولم يتعد رشيد رضا في مقالاته السياسيّة إلى أكثر ممّا جاء به السيّد جمال الدين أو الشيخ محمّد عبده، وكان أكثر ما كان يؤكّد عليه هو عودة الخلافة الإسلاميّة علىٰ غرار ما كانت عليه في صدر الإسلام، ولكن عن طريق الانتخاب.

يقول: «إنّ الأتراك نقضوا هذا القانون، فلابدّ من اعتزال هذا الأمر وإفساح المجال للناس لانتخاب الشخص القوي الحكيم المقتدر من بين أبناء الشعب العربي.. ولكن إذا كان هناك شخص غاصب لمقام الخلافة بالقوّة فطالما لم ينحرف عن الشريعة الإسلاميّة يجب علىٰ المسلمين طاعته بحكم الضرورة؛ لتجنّب الفوضىٰ والفتنة والاضطراب السياسي»[(١)].

٢ ـ مصطفىٰ لطفي المنفلوطي:

يعدّ المنفلوطي[(٢)] واحداً من أُدباء مصر المشهورين.

---

(١) دائرة المعارف بزرگ إسلامي (دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى) ٨: ٦٤ ـ ٦٩.

(٢) مصطفى لطفي بن محمّد لطفي بن محمّد حسن لطفي المنفلوطي: نابغة الإنشاء والأدب. ولد في منفلوط سنة ١٢٨٩ هـ من أُسرة حسينية النسب مشهورة بالتقوى والعلم، وتعلّم في الأزهر، واتّصل بالشيخ عبده اتّصالاً وثيقاً، وسجن بسببه ستّة أشهر. كان ينشر مقالاته في جريدة «المؤيّد»، وولّي أعمالاً كتابية في وزارة المعارف، ووزارة العدل، وسكرتارية الجمعية التشريعيّة، وسكرتارية مجلس النوّاب. له شعر جيّد فيه رقّة وعذوبة. له من المؤلّفات الموضوعة والمقتبسة: النظرات، العبرات، الشاعر، ماجدولين، وغيرها. توفّي ←

٣ ـ سعد زغلول[١].

يعتبر سعد زغلول من الوجوه الوطنيّة المعروفة التي أسّست نهج الاستقلال والتحرير في مصر.

قبل يومين من توقّف الحرب العالميّة الثانيّة ـ أي: بتاريخ ١٣ / نوفمبر / سنة ١٩١٨ م ـ توجّه ومعه بعض السياسيّين الوطنيّين إلىٰ المندوب السامي البريطاني مطالبين باستقلال مصر وجلاء القوّات الإنجليزية عنها، ولمّا رفض الإنجليز مطاليبهم أعلنوا عن تأسيس حزب (الوفد) الذي تبنّىٰ حمل فكرة الاستقلال لأجل طرحها علىٰ مؤتمر الصلح في فرساي بباريس، ولكن لم يستطع الوفد مغادرة مصر بسبب ممانعة الإنجليز الذين قاموا فيما بعد بالقبض علىٰ سعد زغلول وأصحابه ونفيهم إلىٰ مالطا، وبعد ذلك إلىٰ جزائر سيشل.

وإثر مصادقة مؤتمر الصلح في فرساي علىٰ قانون يعطي للإنجليز حقّ الوصاية علىٰ مصر، قام الوطنيّون المخلصون في مصر بمضاعفة نشاطاتهم السياسيّة والوطنيّة، فأجبروا الإنجليز في النهاية علىٰ فسخ الوصاية.

وفي عام ١٩٢٢ م تُوّج السلطان فؤاد[٢] ملكاً علىٰ مصر، وتحوّلت مصر

← سنة ١٣٤٣ هـ. (معجم المطبوعات العربية والمعرّبة ٢. ١٨٠٥، معجم المؤلّفين ١٢: ٢٧٢ ـ ٢٧٤، الموجز في الأدب العربي وتاريخه ٤: ٣٠٦ ـ ٣١٨).

(١) لاحظ ترجمته في الأعلام للزركلي ٣: ٨٣.

(٢) فؤاد الأوّل: سلطان مصر ثمّ ملكها من سنة ١٩١٧ ـ ١٩٣٦م، وهو سادس أنجال الخديوي إسماعيل. ولد في الجيزة سنة ١٨٦٨م، ودرس مبادئ العلوم، والتحق بالكلّية الحربية في إيطاليا سنة ١٨٨٥م، وترأس عدّة مناصب، حتّى اختاره الإنجليز سلطاناً على مصر سنة ١٩١٧م، وقد عورض كثيراً، وكان خصماً للوفد وللقوى الديمقراطية، وعطّل الدستور أو ألغاه عدّة مرّات. وقد استراب فيه الإنجليز سنة ١٩٣٤م بسبب ازدياد النفوذ الإيطالي في القصر، في وقت تأزّمت فيه العلاقات البريطانيّة ـ الإيطاليّة، وقبيل وفاته قامت جبهة وطنية ←

بعد عام من ذلك إلىٰ بلد دستوري .. ومنذ ذلك الوقت وإلىٰ عام ١٩٦٤ م حيث نالت مصر استقلالها الكامل، خاض حزب الوفد بقيادة سعد زغلول كفاحاً مريراً ضدّ الملك.

وساهمت العمليّة الانتخابيّة في حصول حزب الوفد علىٰ امتيازات سياسيّة.. فبعد عودة زغلول من منفاه إلىٰ القاهرة أُجريت الانتخابات في هذا البلد، وانتخب حزب سعد بما يشبه الإجماع، فترأس الوزارات.

ولكن علىٰ الرغم من ذلك كلّه، فإنّ الإنجليز أظهروا مخالفتهم الشديدة لترأس زغلول الوزارة، ومارسوا ضغوطاً كثيرة عليه، ممّا أجبره أخيراً علىٰ الاستقالة.

وبعد وفاته عام ١٩٢٧ م تمّ انتخاب (نحّاس باشا)[١] زميله في النضال والمنفىٰ رئيساً للحزب[٢].

٤ ـ طه حسين[٣].

← من الأحزاب أرغمته على إعادة الدستور لعام ١٩٢٣م، فأُعيد. توفّي سنة ١٩٣٦م في عهد وزارة علي ماهر التي أجرت انتخابات فاز فيها حزب الوفد. (موسوعة السياسة ٤: ٦١٧).

(١) مصطفى النحّاس باشا: زعيم مصري. ولد في سمنود سنة ١٨٧٩ م، وتعلّم بها وبالقاهرة، وتخرّج بمدرسة الحقوق سنة ١٩٠٠ م، وعمل في المحاماة، إلى أن عيّن قاضياً بالمحاكم الأهلية، وانتسب إلى الوفد المصري برئاسة سعد زغلول، ففصل عن عمله في القضاء، واعتقل مع سعد ورفاقه في سيشل، ثمّ تولّى وزارة المواصلات، وانتخب وكيلاً فرئيساً لمجلس النوّاب، وبعد وفاة زغلول أصبح رئيساً للوفد، وتولّى رئاسة الوزارة خمس مرّات، ولزم بيته مكرهاً بعد الثورة عام ١٩٥٢م، وتوفّي بالقاهرة سنة ١٩٦٥م. (الأعلام للزركلي ٧: ٢٤٦).

(٢) مسلمانان أفريقيا (مسلمو أفريقيا): ٢٥ ـ ٢٦.

(٣) أغلب فصول حياته المدرجة في المتن تجدها في الأعلام للزركلي ٣: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

الدكتور طه حسين أديب ومحقّق معاصر معروف.

ولد عام ١٨٨٩م في المنطقة العليا في مصر، وتوفّي عام ١٩٧٣م.

كفّ بصره وهو في سنّ الثالثة من عمره، وبدأ مشواره العلمي في مسقط رأسه بتعلّم القرآن وحفظه.

وفي عام ١٩٠٢م أرسله والده إلىٰ جامعة الأزهر، حيث اشتغل كعادة المبتدئين بتعلّم آداب اللغة العربيّة والتربية الإسلاميّة والأحكام الإلهيّة، ولكنّه أُجبر علىٰ ترك الأزهر عام ١٩١٢م دون أن ينال الشهادة فيها، وعلّل شيوخ الأزهر عدم منحه الشهادة بأنّ منح الشهادة لشخص متمرّد يعدّ عملاً خطيراً!

كانت باكورة عمله الاجتماعي في الجانب الإعلامي كصحافي، والتحق ـ بعد ذلك ـ بالجامعة المصرية، ونال شهادة الدكتوراه، علىٰ أُطروحته المشهورة «ذكرىٰ أبي العلاء المعرّي»[1].

وفي عام ١٩١٤م بعثته إدارة الجامعة علىٰ رأس وفد علمي إلى فرنسا، فقضىٰ السنوات الأُولىٰ للحرب العالميّة في مونتبليه، ومن بعد في باريس، حتّىٰ تفرّغ لتعلّم اللغتين اللاتينيّة واليونانيّة، وحاز علىٰ شهادة الليسانس (الإجازة) في الأدب.

وبعد ذلك قام بإنجاز أُطروحته حول الأُصول العقائدية الاجتماعيّة لابن

(١) أبو العلاء أحمد بن عبدالله بن سليمان التنوخي المعرّي: اللغوي والشاعر المعروف. ولد سنة ٣٦٣هـ بمعرّة النعمان بالشام، وعمي بالجدري بعد أربع سنوات من ولادته. قرأ النحو واللغة على: أبيه بالمعرّة، ومحمّد بن عبدالله بن سعد النحوي بحلب. وأخذ عنه: علي ابن المحسن التنوخي، وأبو زكريا التبريزي، وغيرهما. كانت له فلسفة خاصّة في حياته، ممّا حدا بعضهم إلى تكفيره. له من النظم: لزوم ما لا يلزم، وسقط الزند. وله: الهمزة والردف، واللامع العزيزي. توفّي بالمعرّة سنة ٤٤٩هـ. (معجم الأُدباء ٣: ١٠٧ ـ ٢١٨، سير أعلام النبلاء ١٨: ٢٣ ـ ٣٩، نسمة السحر ١: ٢٦٦ ـ ٢٨١).

خلدون[1] تحت عنوان: «فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّة» في جامعة السوربون.

وتزوّج عام ١٩٢٧ م من إحدىٰ زميلاته في السوربون، وأنجبت له بنتاً وولداً.

عاد إلىٰ مصر عام ١٩٢٩ م، وعيّن أُستاذاً للآداب في جامعة القاهرة، ولكن ونتيجة لمخالفته لتطبيق أوامر فؤاد الأوّل تمّ عزله عن التدريس.

وفي عام ١٩٣٦ م أُعيد إلىٰ التدريس من جديد. ثمّ انتخب عام ١٩٤٢ م معاوناً وزارة الثقافة، وبعد ذلك رئيساً لجامعة الإسكندرية التي يعتبر هو أحد مؤسّسيها.

ثمّ نُصّب عام ١٩٥٠ م وزيراً للثقافة في مصر، وفي عهده تمّ إقرار التعليم المجّاني لطلبة الابتدائيّة والمتوسّطة، ثمّ قام بتأسيس جامعة أسيوط.

إضافة إلىٰ هذا، فإنّه بذل جهوداً كبيرة لتأسيس معهد الدراسة الإسلاميّة في مدريد، وإيجاد كرسي في شهر نيس، وتأسيس مدرسة اللغات في القاهرة.

وفي عام ١٩٥٥ م انتخب لرئاسة منتدىٰ رجال الأدب المصري، وفي عام ١٩٥٦ م نُصّب عضواً في المجلس الأعلىٰ للأدب والفنون الجميلة في مصر، ومن ثمّ تمّ قبوله عضواً في منتدىٰ باريس ومدريد الأدبيّين.

وكان أيضاً عضواً في المنتديات الأدبيّة في كلّ من يانس الألمانيّة،

(١) أبو زيد ولي الدين عبد الرحمان بن محمّد بن محمّد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي: فيلسوف مؤرّخ وعالم اجتماعي شهير. ولد بتونس سنة ٧٣٢ هـ، ورحل إلى الأندلس، وتولّى أعمالاً، فاعترضته دسائس ووشايات، فعاد إلى تونس، ثمّ توجّه إلى مصر، فأكرمه سلطانها الظاهر برقوق، وولي فيها قضاء المالكية، وعزل وأعيد، وتوفّي فجأة بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ. من مؤلّفاته: العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر، شرح البردة، كتاب في الحساب، رسالة في المنطق، شفاء السائل لتهذيب المسائل. (شذرات الذهب ٧: ٧٦ ـ ٧٧، دائرة المعارف الإسلامية ١: ١٥٢ ـ ١٥٧، الأعلام للزركلي ٣: ٣٣٠).

ودمشق، وطهران، وبغداد، وروما.

من إنجازاته الأدبيّة المعروفة «الأيّام» الذي ترجم إلىٰ أغلب اللغات العالميّة، كالفرنسيّة، والإنجليزيّة، والألمانيّة، والإيطاليّة، والأسبانيّة، والروسيّة، والفارسيّة، وحتّىٰ الصينيّة.

وأيضاً ترجم كتابه: «مستقبل التربية والتعليم في مصر» إلى الإنجليزية ونشر في أمريكا.

وتجاوزت مؤلّفاته أكثر من ستّين مؤلّفاً، منها: «الظاهرة الدينيّة عند اليونان وتطوّر الآلهة وأثرها في المدنيّة»، و«علىٰ هامش السيرة» في ثلاث مجلّدات، و«المعذّبون في الأرض»، و«الوعد الحقّ»، و«من أدبنا المعاصر»، وغيرها[١].

٥ ـ الشيخ عبد القادر المغربي[٢].

من آل المغربي في طرابلس الشام.

انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي في دمشق، وبعد ذلك رئيساً له، وأيضاً كان عضواً في منتدىٰ اللغة العربيّة في القاهرة.

وكان أحد تلاميذ الشيخ محمّد عبده في درس تفسير القرآن[٣].

٦ ـ الشيخ محمّد مصطفىٰ المراغي[٤].

كان يعدّ من أبرز رجال مدرسة محمّد عبده الفكرية، حيث كان قد تأثّر كثيراً بشخصيّة أُستاذه.

يصف المراغي دروس أُستاذه هكذا:

---

(١) الجامع في تاريخ الأدب العربي الحديث: ٣٣٦ وما بعدها.

(٢) تجد ترجمة حياته المندرجة في المتن في الأعلام للزركلي ٤: ٤٧.

(٣) الإمام محمّد عبده ومنهجه في التفسير: ٣٣٢.

(٤) تجد أغلب فصول حياته المذكورة بالمتن في معجم المؤلّفين ١٢: ٣٤.

«دروس الشيخ مثل المطر، إذا ما سقت أرضاً طيّبة (قلباً طيّباً) أثمرت محصولاً طيّباً، وإذا ما سقت أرضاً خبيثة (قلباً خبيثاً) فلا تثمر غير الضرر والخسران»[١].

يصف رشيد رضا (المراغي) بقوله:

«كان من خلّص إخوان ومريدي الشيخ محمّد عبده».

ويصف الشيخ محمود شلتوت (المراغي) أيضاً بقوله:

«كلّ ما كان يملكه الشيخ المراغي من علم وعقل وثقافة إنّما ذلك بسبب كونه تلميذ الشيخ محمّد عبده».

وكان عمر الشيخ المراغي ٣٦ عاماً حينما توفّي الإمام محمّد عبده.

له تأليفات عديدة، نذكر منها: «الأولياء والمحجوزون»، وله بحث في ترجمة القرآن، وبحوث لغوية، ودروس فيها تفسير لسور: لقمان، والحجرات، والحديد، والعصر[٢].

٧ ـ الشيخ مصطفىٰ عبد الرزّاق[٣].

ولد عام ١٨٨٥ م، أبوه حسن باشا عبد الرزّاق، وقد كان أبوه وجدّاه لأبيه قضاة.

تخرّج من جامعة الأزهر عام ١٩٠٨ م[٤].

ألّف كتاباً حول حياة أُستاذه تحت عنوان: «الأُستاذ الإمام محمّد عبده».

---

(١) الإمام محمّد عبده ومنهجه في التفسير: ٣٣٧.

(٢) الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ١٧٠.

(٣) لاحظ ترجمته في الأعلام للزركلي ٧: ٢٣١.

(٤) الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ١٧١.

الفصل الثالث :

مؤلّفاته

١ ـ تفسير المنار

محمّد رشيد رضا من أبرز تلاميذ الشيخ محمّد عبده وأقرب الناس إليه، وقد لازمه في دروس التفسير ودوّن ملاحظات مهمّة منذ عام ١٣١٧ إلىٰ عام ١٣٢٣ هـ، وكان يعرضها علىٰ أُستاذه ليبدي رأيه فيها قبل نشرها فيما بعد.. من هنا كان «تفسير المنار» الذي برز فيما بعد إنشاء ومعاينة محمّد عبده وإملاء عباراته من رشيد رضا، وهذا ما لخّصه محمّد عبده بقوله: «صاحب المنار ترجمان أفكاري».

وعلىٰ هذا فتفسير عبده إلىٰ الآية ١٢٦ من سورة النساء (قريب من خمسة أجزاء) كُتب وأبصر النور، ولكن ونتيجة لوفاة الإمام بقي هذا الجهد ناقصاً.

منهج عبده في التفسير

اتّخذ عبده لنفسه نهجاً يسير عليه في تفسير القرآن الكريم، وهو فهم كتاب الله من حيث هو دين يرشد الناس إلىٰ ما فيه سعادتهم.. وما وراء ذلك من المباحث فهو تابع له أو وسيلة لتحصيله[1].

في تفسيره للآيتين ١٠ و١١ من سورة الانفطار يقول:

«من الغيب الذي يجب علينا الإيمان به ما أنبأنا به في كتابه: أنّ علينا حفظة يكتبون أعمالنا حسنات وسيّئات، ولكن ليس علينا أن نبحث عن حقيقة هؤلاء،

---

(١) التفسير والمفسّرون للذهبي ٢: ٥٥٥.

ومن أيّ شيء خلقوا، وما هو عملهم في حفظهم وكتابتهم؟ هل عندهم أوراق وأقلام ومداد كالمعهود عندنا؟ أو هناك ألواح ترسم فيها الأعمال؟ وهل الحروف والصور التي ترسم هي علىٰ نحو ما نعهد؟ أو إنّما هي أرواح تتجلّىٰ لها الأعمال، فتبقىٰ فيها بقاء المداد في القرطاس إلىٰ أن يبعث الله الناس؟ كلّ ذلك لا نكلّف العلم به، وإنّما نكلّف الإيمان بصدق الخبر وتفويض الأمر في معناه إلىٰ الله، والذي يجب علينا اعتقاده من جهة ما يدخل في عملنا هو أنّ أعمالنا تُحفظ وتُحصىٰ، لا يضيع منها نقير ولا قطمير»[1].

وفي تفسيره لسورة الفيل يقول:

«وقد بيّنت لنا هذه السورة الكريمة أنّ ذلك الجدري أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت علىٰ أفراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير ممّا يرسله الله مع الريح، فيجوز لك أن تعتقد أنّ هذا الطير جنس البعّوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح، فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتّصل بجسده دخل في مسامه، فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه، وإنّ كثيراً من هذه الطيور الضعيفة يعدّ من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر»[2].

ولقد أولىٰ الشيخ محمّد عبده أهمية كبيرة في تفسيره هذا للأخلاق، وكان الهدف منه أصلاً التأكيد علىٰ الجانب الاخلاقي والهدايتي والإرشادي في القرآن الكريم.

---

(١) المصدر السابق ٢: ٥٦٠.

(٢) المصدر السابق ٢: ٥٦٨.

من هنا كان مقصود عبده هو تفسير روح ومعاني آيات القرآن دون الخوض كثيراً في الألفاظ الظاهرية.

ولهذا فإنّه لم يحشُ تفسيره كعادة الكثير من المفسّرين بمسائل اللغة والصرف والنحو وغيرها.

لم يكن عبده يجمع ما يقوله الناس، يقول في ذلك:

«إنّ الله تعالىٰ لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه، وإنّما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا وعن سنّة نبيّنا الذي بيّن لنا ما نزل إلينا»(١).

كان يسعىٰ إلىٰ عدم طرح اختلافات المفسّرين الماضين، وينظر إلىٰ القرآن نظرة كلّية علىٰ أنّه كتاب واحد، ولهذا فلم يكن يسعىٰ إلىٰ تفسير الآيات بصورة مجزأة وكأنّها لا ربط لها بغيرها.

كان مخالفاً دائماً مع تفسير الظاهرية والمشبّهة الذين يحيلون نصوص القرآن والحديث علىٰ المعنىٰ الظاهري ولا يعطون أهمية للعقل.

مثلاً: في تفسير سورة الكوثر يقول بعض المفسّرين: «إنّ الكوثر نهر أو نبع في الجنة أهداه الله تعالىٰ لنبيّه»(٢). أمّا عبده فيخالف هذا الرأي حينما يقول:

«الكوثر هنا هي تلك النعمة الكبيرة التي وهبها الله للإنسانيّة بإرسال الرسل».

يعتقد عبده أنّه لو واجهنا نصّ يستلزم معناه الظاهري التشبيه ـ والمشبّهة

(١) المصدر السابق ٢: ٥٥٩.

(٢) لاحظ: الكشف والبيان ١٠: ٣٠٧، التبيان ١٠: ٤١٨، البحر المحيط ٨: ٥١٩. مع العلم بأنّ الكوثر قد فسّر على ستّة وعشرين قولاً، كما في المصدر الأخير.

فرقة يعتقدون أنّ لله صفات كصفات مخلوقاته[١] ـ فمن الواجب هنا الرجوع عن المعنىٰ الحرفي الظاهري بالتأويل أو التفسير.

ويختلف أيضاً مع الكثير من المفسّرين الذين يتكلّفون في تفاسيرهم ويسعون دائماً إلىٰ توضيح ما أبهم ذكره في القرآن، سواء ما يخصّ المكان أو الزمان.

كان يرجّح أن يبقىٰ الشيء علىٰ إبهامه..

مثلاً: في تفسيره للآية (٥٨) من سورة البقرة: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَـٰذِهِ الْقَرْيَةَ...**﴾ لم يدقّق في تشخيص هوية تلك القرية ومكانها، بل أكثر ما أكّد عليه هو أنّ بني إسرائيل أُمروا بالدخول إلىٰ المدن والقرىٰ المتعدّدة وإظهار الطاعة والخشوع للأمر الإلهي الصادر إليهم[٢].

٢ ـ شرح نهج البلاغة.

كتب الإمام محمّد عبده شرح نهج البلاغة بعد حضوره المبارك إلى بيروت وبالذات في المناطق الشيعيّة، وهناك تعرّف علىٰ هذا الكتاب العظيم، فأُعجب به أيّما إعجاب، وكان من شدّة عشقه لهذا الكتاب أن صمّم علىٰ شرحه شرحاً أدبياً وافياً.

يقول عبده في ذلك:

«أوفىٰ فيّ حكم القدر بالاطّلاع علىٰ كتاب نهج البلاغة مصادفة.. أصبته علىٰ تغيّر حال وتبلبل بال وتزاحم أشغال وعطلة من أعمال.

---

(١) دانش نامه قرآن وقرآن پژوهي (كتاب علم القرآن وبحوثه): ٢٣٨.
(٢) تفسير المنار ١: ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

كنت كلّما انتقلت من موضع إلىٰ موضع أحسّ بتغيّر المشاهد.. ذلك الكتاب الجليل هو جملة ما اختاره السيّد الشريف الرضي ﷺ[١] من كلام سيّدنا ومولانا أمير المؤمنين علي بن أبي‌طالب (كرّم الله وجهه)، جمع متفرّقه وسمّاه: (نهج البلاغة). ولا أعلم اسماً أليق بالدلالة علىٰ معناه منه، وليس في وسعي أن أصف هذا الكتاب بأزيد ممّا دلّ عليه اسمه، ولا أن آتي بشيء في بيان مزيته فوق ما أتىٰ به صاحب الاختيار كما في مقدّمة الكتاب»[٢].

يعتقد الشيخ محمّد عبده أن اللغة العربيّة وبمرور الزمان ابتليت بأنماط من التغيير، ومن هنا كان لبعد العهد وانقطاع هذا الجيل عن أهل اللسان العربي البليغ الأثر في أنّ الشباب اليوم لم يعودوا يولون أهمية لهذه اللغة. من هنا كان الاعتماد علىٰ البلاغة في شرح نهج البلاغة.

يقول في مقدّمة شرحه علىٰ النهج:

«ليس في أهل هذه اللغة إلّا قائل بأنّ كلام الإمام علي بن أبي طالب هو أشرف الكلام وأبلغه بعد كلام الله تعالىٰ وكلام نبيّه ﷺ، وأغزر مادّة وأرفعه أُسلوباً وأجمعه لجلائل المعاني، فأجدر بالطالب لنفائس اللغة والطامعين في

(١) أبو الحسن محمّد بن الحسين بن موسى الموسوي العلوي البغدادي المعروف بالشريف الرضي: أحد أعلام الإسلام وأدبائه. ولد ببغداد سنة ٣٥٩ هـ، وطلب العلم، وقرأ على: الشيخ المفيد، والسيرافي، وابن جنّي، والقاضي عبد الجبّار المعتزلي، وغيرهم. كان عالماً فاضلاً أديباً شاعراً سخياً، وكان متولّياً لنقابة الطالبيّين، والنظر في المظالم، والحجّ بالناس. من مصنّفاته: معاني القرآن، حقائق التنزيل، أخبار قضاة بغداد، خصائص الأئمّة، الديوان. توفّي ببغداد سنة ٤٠٦ هـ، ودفن في داره، ثمّ نقل رفاته إلى مشهد الإمام الحسين عليه السلام. (المنتظم ١٥: ١١٥ ـ ١١٩، الدرجات الرفيعة: ٤٦٦ ـ ٤٨٠، بهجة الآمال ٦: ٤٠٥ ـ ٤١٥).

(٢) شرح نهج البلاغة لعبده: ١: ٤.

التدرّج لمراقيها أن يجعلوا هذا الكتاب أهمّ محفوظهم»(١).

واكتفىٰ فقط بشرح متون هذا النهج متجنّباً طرح المسائل الباعثة علىٰ إثارة التوتّر والحسّاسيّة بين الشيعة والسنّة.

ويصف الشيخ محمّد عبده في مقدّمته شخصيّة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بقوله:

«وأحياناً كنت أشهد أنّ عقلاً نورانياً لا يشبه خلقاً جسدانياً فصل عن الموكب الإلهي واتّصل بالروح الإنساني، فخلعه عن غاشيات الطبيعة، وسما به إلىٰ الملكوت الأعلىٰ، ونما به إلىٰ المشهد النور الأجلىٰ، وسكن به إلى عمّار جانب التقديس»(٢).

٣ ـ الواردات.

كتب عبده هذه الرسالة في السنوات الأُولىٰ من معرفته بالسيّد جمال (عام ١٢٩٠ هـ)، وكان عمره حينها (٢٥) عاماً.

جاء في مقدّمتها:

«إنّي كنت منشغلاً بطلب العلوم، فبينما أنا حول الرياض أحوم إذ عثرت بآثار العلوم الحقيقية، فشغفت بها حبّاً، ولكن لم أجد من له طويّة، فحرت في أمري وأخذت أجيل فكري، وكلّما سألت أجابوني بأنّ الاشتغال بها حرام.. فتعجّبت أشدّ العجب، وغفلة الناقلين أعجب. وتفكّرت في سبب ذلك، حتّىٰ أشرقت شمس الحقائق، فوضح لنا رقائق الدقائق بوفود حضرة الحكيم الكامل

---

(١) المصدر السابق ١: ٤.

(٢) المصدر السابق ١: ١٦.

والحقّ القائم أُستاذنا السيّد جمال الدين الأفغاني «الأسد آبادي»، فرجوناه في شيء من ذلك فأجاب، فأومأ إلينا بكلّيات هذه جزئياتها.. وسمّيتها: رسالة الواردات في سرّ التجلّيات»[١].

وتتألّف من اثنتي عشرة واردة ـ أي: فكرة أو قضية ـ ثمّ خاتمة من بضعة سطور.. وهي رسالة فلسفيّة صوفيّة علىٰ قدر كبير من العمق، تعكس قدرة فائقة وتمكّناً غير عادي لدىٰ صاحبها علىٰ البحث، حيث قام بإثبات واجب الوجود، وناقش فيها أيضاً موضوع الصفات والكمالات الإلهيّة.

وفي فصل آخر يبحث عن نشأة الخلقة[٢].

٤ ـ حاشية علىٰ العقائد العضدية.

في عام ١٢٩٥ هـ أتمّ الشيخ عبده كتابه: حاشية علىٰ شرح جلال الدين الدوّاني[٣] حول (العقائد العضدية)، فكان هذا أوّل آثاره في علم الكلام، استلهمه من دروس أُستاذه السيّد جمال الدين، وقد قدّم له ـ قبل أن يُطبع في مصر ـ الدكتور سليمان دنيا بعنوان: (الشيخ محمّد عبده بين الفلاسفة والكلاميّين).

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق ١: ٢١٠ ـ ٢١٢.

(٣) جلال الدين محمّد بن أسعد الصديقي الدوّاني: أحد الفلاسفة المشهورين. ولد في كازرون سنة ٨٣٠ هـ، وسكن شيراز، وولّي قضاء فارس. توفّي بشيراز سنة ٩١٨ هـ مخلّفاً عدّة مؤلّفات، منها: شرح هياكل النور، تعريف العلم، أفعال العباد، شرح العقائد العضدية، إثبات الواجب. (البدر الطالع ٢: ١٣٠، شذرات الذهب ٨: ١٦٠، دائرة المعارف الإسلامية ٩: ٣٠٧).

٥ ـ علم الاجتماع والعمران.

أُعدّ هذا الكتاب بعنوان متن دراسي لطلبة الجامعات، وقام بتدريسه، ولكن للأسف فإن هذا الكتاب لم يصل إلىٰ أيدي الناشرين، وقيل: إنّه ضاع(١).

٦ ـ رسالة الردّ علىٰ الدهريّين.

ألّفه عام ١٢٠٣ هـ، وكما هو واضح من عنوانه فهو ردّ علىٰ دعاوىٰ الماديّين والدهريّين، كتبه باللغة الفارسيّة السيّد جمال الدين أسد آبادي تحت عنوان: «رسالة نيشرية»، أعاده إلىٰ العربيّة الشيخ محمّد عبده، وقد ساعده علىٰ الترجمة أبو تراب أحد مريدي السيّد جمال، وكان يتكلّم اللغة الفارسيّة.

أُشير في الصفحة الأُولىٰ من الكتاب إلىٰ أنّ هذا الكتاب هو من تأليف السيّد جمال الدين الحسيني الأفغاني، أعاد كتابته بالعربيّة الشيخ محمّد عبده بمساعدة أبي تراب الأفغاني(٢).

٧ ـ شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني(٣).

---

(١) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٤٨.

(٢) الإمام محمّد عبده رائد الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث: ٢٥.

(٣) أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى بن سعيد الهمذاني المعروف ببديع الزمان: صاحب الرسائل الرائقة والمقامات الفائقة. روى عن أبي الحسين أحمد بن فارس وغيره، وكان ساكناً هراة سنة ٣٨٠ هـ، ثمّ ورد نيسابور سنة ٣٨٢ هـ، فسكنها ولقي فيها أبا بكر الخوارزمي، فشجر بينهما ما دعاهما إلى المساجلة، فطار ذكر الهمذاني في الآفاق، ولمّا مات الخوارزمي خلا له الجوّ، فلم يدع ملكاً ولا أميراً إلّا وفاز بجوائزه. كان قوي الحافظة يضرب المثل ←

٨ ـ رسالة التوحيد.

طبع هذا الكتاب في مصرمتوكما هو واضح من عنوانه فهو حـول مـعرفة الخالق والتعرّف على صفاته.

يقول رشيد رضا أحد طلبة الشيخ البارزين في مقدّمة الكتاب:

«إنّ علم العقائد قد ارتقىٰ في مصر بنشر هذه الرسالة، قام الشيخ بتدريسها لطلبة الأزهر، ولا زالت تدرّس إلىٰ الآن، سواء في الأزهر أو سـائر الجـامعات الدينية كواحدة من أهمّ الدروس العقائدية.

ولم يفت علماء الهند أن يستفيدوا منها بعد أن اطّلعوا علىٰ أهميتها، فـقام علماؤهم بترجمتها إلىٰ الأُردية من أجل تدريسها في جامعة عليكرة.

كما والتفت بعض المستشرقين إلىٰ أهميتها، فقاموا بترجمتها إلى الفرنسيّة ونشرها هناك، فيمكن القول: بأنّ هذه الرسالة لفتت نظر علماء الدنيا إلىٰ محتواها وإلىٰ شخص المؤلّف وعظمة قلمه، فكانوا يمجّدون به، حتّىٰ إنّ بـعض العـلماء المسيحيّين قام بتقريظ الكتاب، وقام البعض الآخر منهم بشراء نسخ عديدة منه وتوزيعها بالمجّان، بينما اعترف آخرون قائلين: بأنّه إذا كان محتوىٰ هذه الرسالة هو نفس ما جاء به الإسلام فنحن أوّل من سيعلن إسلامه»(١).

← بحفظه، ويذكر أنّ أكثر مقاماته ارتجال. له ديوان شعر صغير ورسائل عدّتها (٢٣٣) رسالة. توفّي في هراة مسموماً سنة ٣٩٨ هـ. (خاصّ الخاصّ للثعالبي: ٢٨ ـ ٢٩، معجم الأُدباء ٢: ١٦١ ـ ٢٠٢، سير أعلام النبلاء ١٧: ٦٧ ـ ٦٨).

(١) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٧٥.

٩ ـ شرح البصائر النصيريّة.

الكتاب في الأصل هو لزين الدين عمر بن سهلان الساوي[١]، ويعتبر من الكتب المعتبرة التي تناولت علم المنطق.

طبع عام ١٣١٦ هـ، وفيه شروحات وتعليقات الشيخ محمّد عبده، ثمّ أصبح من كتب التدريس المعتمدة في الأزهر[٢].

١٠ ـ الإسلام والردّ علىٰ منتقديه*.

---

(١) زين الدين عمر بن سهلان الساوي: فيلسوف، من أهل ساوه، استوطن نيسابور وتعلّم بها. توفّي نحو سنة ٤٥٠ هـ، وقد أُحرقت كتبه بعد وفاته. من كتبه: البصائر النصيرية، كتاب في الحساب، رسالة الطير. (معجم المطبوعات العربية والمعرّبة ١: ١٢٣ ـ ١٢٤، الأعلام للزركلي ٥: ٤٧).

(٢) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٧٦.

(*) جاءت أفكار الإمام عن السلطة في معرض ردّه على فرح أنطون صاحب مجلّة «الجامعة العثمانية»، وذلك في شكل رسائل بعث بها إلى تلميذه رشيد رضا خلال عام ١٩٠٢. وكان أنطون قد نشر عدّة مقالات تنتقد الإسلام وتتّهمه بالاستبداد وأنّ المسيحية أكثر تسامحاً منه. وكيف أيضاً أنّ تأخّر المسلمين يعود إلى الربط بين السلطتين الدينية والدنيوية ووضعهما في يد الحاكم، أمّا تقدّم الحضارة الغربية فيرجع إلى الفصل بين هاتين السلطتين.

وردّ الإمام على ذلك من زاويتين:

الأُولى: تفنيد ما تقول به الديانة المسيحية في المجالات الدنيوية، وأوضح أنّ تعاليمها تؤدّي إلى تثبيط همّة المؤمن بها في حياته المعيشية، وتجعله خاضعاً لسلطة رجال الدين.

والثانية: توضيح حقيقة السلطة في الإسلام، حيث نفى وجود السمة الكهنوتية لها، وكيف أنّها وفقاً للتعاليم الصحيحة للإسلام لا تقف عثرة أمام التطوّر والتقدّم.

ويمكن القول: إنّ رؤيته لمفهوم السلطة تتحدّد في ثلاثة موضوعات، هي:

أوّلاً: الإسلام والسلطة الدينية:

بدأ الإمام بالتأكيد على أنّ الإسلام لم يعرف السلطة الدينية في مجال العقيدة، «فقلب ←

← السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها هو أصل من أُصول الإسلام، وقد هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها، ولم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، ولكلّ مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسّط أحد من سلف ولا خلف، وليس في الإسلام ما يسمّى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه».

في هذا الذكر ينفي الإمام استغلال الدين كأداة للإكراه على اعتناق عقيدة معيّنة، كما ينفي أيضاً وجود أيّة حقوق لرجال الدين بحكم أنّهم العارفون بأصول العقيدة، «فليس في الإسلام سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشرّ، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين، يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم».

والإسلام في رأيه لم يعرف هيئة دينية ذات سلطات كتلك التي وجدت في عهود سيطرة الكنيسة المسيحية على المجتمع الغربي، ويقصد أنّ المفتي أو القاضي أو شيخ الإسلام والهيئات التي تتبعهم ليس لها سلطان ديني على الناس إلّا التوجيه والإرشاد، «فكلّ سلطة تناولها واحد من هؤلاء هي سلطة مدنية قرّرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدّعي حقّ السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربّه، أو ينازعه في طريق نظره».

ثانياً: الإسلام والسلطة المدنية:

وإذا كان الإمام قد نفى أيّة حقوق يرتّبها الإسلام للقائمين على أُموره، ونفى وجود السلطة الدينية بأيّ صورة من الصور، فإنّ هذا ينسحب منطقياً على السلطة السياسية، بمعنى: أنّها سلطة تصبح قائمة أساساً على الاعتبارات الدنيوية، وليس لها سند ديني. فالإسلام يحدّد أنّ الأُمّة هي مصدر سلطة الحاكم، وذلك أنّ الأُمّة هي التي تنصبه وصاحبة الحقّ في السيطرة عليه، والتي تقوّمه على حكم شؤونها إن رأت ذلك من مصلحتها، «فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسمّيه الإفرنج: (تيوكراتك)، أي: سلطان إلهي، فإنّ ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقّي الشريعة عن الله، وله حقّ الإثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حقّ الطاعة».

وما يدعو لأن تكون السلطة مدنية في رأيه هو أنّ الحاكم قائم لمصلحة البشر ولمراعاة أحوالهم المتغيّرة والمتطوّرة، والأُمّة في مجموعها هي التي تستطيع أن تقرّر مصلحتها ←

← والطريق إلى ذلك.

ويمكن التدليل على دعوته إلى مدنية السلطة السياسية بالنظر إلى آرائه حول الفتوحات الإسلامية والعمل الوطني. فأمّا الفتوحات الإسلامية فقد رأى أنّها تمت بغرض الملك ولتقوية الدولة الإسلامية، أي: أعمال سياسية حربية تتعلّق بضرورات الملك ومقتضيات السياسة، ولم تكن بقصد نشر الدين الإسلامي، خاصّة وأنّه استقرّ آنذاك في أماكن كثيرة خارج الجزيرة العربية، «لقد شهر المسلمون سيوفهم دفاعاً عن أنفسهم وكفّاً للعدوان عنهم، ثمّ كان الفتح بعد ذلك من ضرورة الملك».

وهذه المرحلة التي أخذ فيها الإسلام شكل الانتشار السياسي هي التي تلت موت النبي ﷺ، بل إنّها بدأت قبل وفاته منذ أن انتقل إلى مكّة، واستمرّت حتّى عام ٧٥٠ ميلادية، وهي مرحلة بناء الدولة، والتي أثارت مشكلات جديدة، مثل: كيفية استيعاب القوى والأنظمة الجديدة، وكيف يأخذ الإسلام شكل الحضارة الكبيرة، ودخل المسلمون في علاقات جديدة ومتناقضة أيضاً مع الحياة التي اعتادوا عليها منذ نزول الوحي حتّى وفاة الرسول. ومنذ أن بدأ الخوض في هذه المرحلة ظهر الصراع بين الفرق الإسلامية، وتباينت وجهات النظر حول الأخذ بالنظم غير الإسلامية، ولكن الصراع لم يؤدّ إلى حروب دينية، ولم يكن مبعثه التعصّب الديني والمذهبي، «فلم يسمع في تاريخ المسلمين بقتال وقع بين السلفيّين والأشاعرة مع الاختلاف العظيم بينهما، ولا بين هذين الفريقين من أهل السنّة سلفيّين وأشاعرة، كما لم يسمع بأنّ الفلاسفة الإسلاميّين تألّفت لهم طائفة وقع الحرب بينها وبين غيرها نعم، سمع بحروب الخوارج، كما وقع بين القرامطة وغيرهم، وهذه الحروب لم يكن مثيرها الخلاف في العقائد، وإنّما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأُمّة، ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيّروا شكل حكومة، وما كان من حرب الأُمويّين والهاشميّين فهي حرب على الخلافة، وهي بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة».

وأكسبت تلك الفتوحات والصراعات الحكومة الإسلامية الطابع المدني، وجعلت الحكم مستنداً على ما من شأنه حماية مصالح الأُمّة الدنيوية ونموّها والحفاظ على قوّتها، وهو تطوّر طبيعي بعد استقرار الدعوة الدينية.

وحتمت هذه والاعتبارات السياسية السابق الإشارة إليها ضرورة تمسّك سياسة الفتوحات ←

← الإسلامية بالتسامح مع غير المسلمين.
ويؤكّد الإمام بهذا الخصوص على أنّ التسامح أصبح سمة سائدة في الحضارة الإسلامية حتّى العصور الحديثة، ومن هنا كان الإمام من أنصار الوحدة الوطنية وعدم جعل الدين سبباً في تفتيت هذه الوحدة، ويتّضح من كتاباته أنّه تحدّث عن الوطنية بعيداً عن إثارة التعصّب الديني، وردوده على فرح أنطون وعلاقته بالحزب الوطني الأهلي الذي تشكّل نتيجة اتّصال تنظيم الجيش وجمعية حلوان عام ١٨٧٩ من الشواهد على ذلك.
لقد أوضح الإمام أنّ الإسلام لم يضطهد غير المؤمنين به من المسيحيّين في البلدان التي فتحها، ورغم أنّه دين جهاد وشرّع فيه القتال، فقد كان ذلك بقصد منع الفتنة. وأكّد على أنّه لم تقع حرب إسلامية بقصد الإبادة، مثلما حدث على أيدي المسيحيّين.
وقد برّر مسألة الجزية بأنّها بقصد العون على صيانة من يدفعونها، والمحافظة على أمنهم، ثمّ هي قدر من المال أقلّ ممّا كانوا يدفعونه من قبل الفتح الإسلامي. وفي مقابل هذا فإنّه لأبناء هذه البلدان حقّ ممارسة عقيدتهم بحرّية، والتمتّع بحقوقهم الخاصّة حتّى أنّ الزوجة الكتابية من حقّها التمتّع بالبقاء على دينها والقيام بفروض عبادتها.
أمّا علاقته بـ «الحزب الوطني» فإنّه يستدلّ عليها أساساً من واقع قربه من رجال الثورة العرابية، وإسهامه في تبنّي بعض أفكارها، خاصّة فيما يتعلّق بتهيئة مجموع المصريّين ضدّ قوى التدخّل الأجنبي، والدعوة للحياة النيابة والدستورية. ونظراً لقلّة المصادر التي تثبت له القيام بدور مباشر وقوي داخل هذا الحزب، فإنّ ما يمكن قوله هو: أنّ موقف الإمام الوطني كان قريباً من اتّجاهات الحزب، وأنّه كان يوافق أعضاءه على الكثير من الآراء والأفكار الخاصّة بالوحدة الوطنية. وربّما ما ورد بصدد هذه المسألة في برنامج الحزب يؤكّد أنّ من وضعوا هذا البرنامج كانوا قد استشاروا أو اهتدوا برأي الإمام باعتباره شيخاً مستنيراً من شيوخ الأزهر وأحد أقطاب الحركة السياسية الوطنية آنذاك. ففي المادّة الخامسة من هذا البرنامج ورد نصّ يقول: «الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني، فإنّه مؤلّف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود وكلّ من يحرث أرض مصر ويتكلّم لغتها منضمّ إليه؛ لأنّه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أنّ الجميع أُخوان، وأنّ حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية. وهذا مسلّم به عند أخصّ مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أنّ الشريعة المحمّدية الحقّة تنهى عن البغضاء وتعتبر الناس في ←

← المعاملة سواء». ففي هذه المادّة دعوة لتجاوز التعصّب الديني، واتّجاه نحو وحدة أقباط مصر ومسلميها لتحقيق غاية أكبر وأسمى هي الوحدة الوطنية، بمعنى آخر: تعني أنّ الولاء الوطني يأتي في المرتبة الأولى، وكأنّ قوّته هي التي تستحقّ قوّة الحفاظ على العقيدة. وإذا ما أُخذت في الاعتبار ظروف الاحتلال لاتّضحت أهمية ما يقدّمه هذا الموقف الفكري للحركة الوطنية من مساندة وتعزيز ضدّ حلقات الاحتلال.

امتداداً لهذا الموقف حذّر الإمام ممّا وقع في عام ١٨٨٨ وقت اشتعال الفتنة بين المسلمين والمسيحيّين بسبب تصرّفات وكيل الحقّانية بطرس غالي، وشكري شفيق بك منصور أحد موظّفي الحقّانية ... وكتب الإمام في ذلك الوقت في مجلّة «ثمرات الفنون» البيروتية، العدد: ٦٥٨، عام ١٨٨٨: «إن أخطأ واحد من أبناء طائفة وطنية معيّنة يجب ألّا تنسحب على كلّ الطائفة، إلّا لو كانت طائفة أجنبية محتلّة ودخيلة على الوطن»، وحذّر الصحف التي كانت تريد استثمار هذه الواقعة من أنّها إنّما تسعى إلى بثّ الفرقة بين أبناء الوطن الواحد ليضعفوا أمام المحتلّ، وطالب بأن تعالج مثل هذه الموضوعات على وجهها السليم ببيان الحقائق ووضع الأُمور في نصابها.

ثالثاً: الوظيفة الدينية للسلطة المدنية:

إذا كان الإمام قد نفى وجود سلطة دينية في الإسلام وأقرّ الطبيعة المدنية للسلطة السياسية، فإنّ ذلك لا يعني إقرار الفصل المطلق بين اعتبارات العقيدة واعتبارات السلطة المدنية، فهو كغيره من المفكّرين الإسلاميّين رأى أنّ الإسلام يجمع بين شؤون الدين والدنيا معاً، «فالإسلام دين وشرع، وضع حدوداً ورسم حقوقاً، والحاكم يجب أن يقيم العدل الذي يطالبه به الدين والأُمّه معاً، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإذا فارق الكتاب والسنّة في عمله وجب على الأُمّة أن تستبدل به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه».

ويعتقد عبده أنّ تنفيذ الواجبات التي جاءت بها الرسالة أو تطبيق الشريعة على وجه العموم يأخذ الطابع المدني، وأنّ هذا الطابع يصبغ كافّة مؤسّسات الدولة، حتّى أنّ الحاكم هو الذي يعيّن ويعزل أصحاب الوظائف الدينية، على أن يجري ذلك في إطار الحفاظ على الدين والشريعة.

ففي حديثه عن «السلطان» يبدو وكأنّه يقرّر أنّ واجبات الحاكم فرضها عليه الدين، ويجعل ←

١١ ـ الإسلام والنصرانيّة مع العلم والمدنيّة.
١٢ ـ إصلاح المحاكم الشرعيّة.
١٣ ـ تفسير جزء عمّ.

← معيار الخضوع لحكمه أو الثورة عليه هو في مدى تمسّكه بالقرآن والسنّة، ويخلو تحليله من أيّة دلالة على أنّه نظر للسلطة من منطلق وضعي، اللهمّ إلّا إشارته إلى أنّ الأُمّة هي التي تنصب الإمام وتقيله، وأنّ العدل يطالب به الدين والأُمّة معاً، وأنّ الحاكم حاكم مدني من جميع الوجوه، أي: أنّه انشغل بكيفية تطبيق السلطة بصورة مدنية، وقد وضع من هذا الإطار المدني للسلطة استناداً إلى مبادئ العدل، ومصلحة الأُمّة، وتحقيق الأمان، والتضامن للأُمّة، وكلّها أغراض تتعلّق بالدنيا أكثر من تعلّقها بالبحث عن مضمونها أو مصدرها الديني.

وربّما يفسّر هذه الرؤية أنّ طبيعة السلطة لم تكن مطروحة في ذهن الإمام على أنّها دينية أم مدنية، بل تناولها على مستوى مختلف. فقد رأى أنّ المسلم يخضع للسلطان الإلهي فقط ولتعاليم الله كما وردت في القرآن. ومن ثمّ ساعده هذا التصوّر في إبعاد الطبيعة الدينية عن السلطة المدنية، فحيث الجميع يقرّون بهذه السلطة الإلهية، فلا مبرّر لأن تتّصف السلطة المدنية بالسمة الدينية مثلاً، ولا مبرّر لوجود السلطة الدينية، وإنّما هناك وظيفة دينية للمجتمع السياسي ككلّ ينفّذها الحاكم والمحكومون معاً، أي: أنّه رأى أنّ الإيمان بالله يرفع النفوس عن الخضوع والاستعباد للرؤوساء الذين استذلّوا البشر بالسلطة الدينية، وهي دعوى القداسة والوساطة عند الله، ودعوى التشريع والقول على الله بدون إذنه، أو السلطة الدنيوية، وهي سلطة الملك والاستبداد. فالمؤمن لا يرضى لنفسه أن يكون عبداً لبشر مثله للقب ديني أو دنيوي وقد أعزّه الله بالإيمان، وإنّما الخضوع الديني لله ولشرعه، لا لشخصهم وألقابهم.

وهكذا يتوصّل الإمام إلى القول: بأنّ مبادئ الإسلام كما جاءت بها الرسالة تفرض التزاماً بتطبيقها من جانب من يملك حقّ الحكم والسيطرة والنفوذ، ولكنّها لا تكون أبداً ذريعة لقيام حكم ثيوقراطي. وفي سعي الحكومة إلى تطبيق هذه المبادئ فإنّها تنطلق من الظروف السائدة والواقع القائم في المجتمع، أي: تصطبغ أعمالها بالطابع المدني. بمعنى آخر: أنّ الحكومة في الإسلام ليس لها طابع ديني، وإنّما لها وظيفة دينية تتحدّد في الحفاظ على القيم والمبادئ العامّة للإسلام. (الفكر السياسي للإمام محمّد عبده: ١٤٠ ـ ١٤٧).

١٤ ـ تفسير سورة العصر.

١٥ ـ تقرير مفتي الديار المصريّة في إصلاح المحاكم الشرعيّة.

١٦ ـ مقتبس السياسة.

حول عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر[١]، وهذا الكتاب يعكس مدىٰ العلاقة الكبيرة التي يوليها الشيخ عبده لكتاب «نهج البلاغة»[٢].

١٧ ـ التربية.

ترجم الشيخ عبده الكتاب بعد اطّلاعه على اللغة الفرنسيّة وتعلّمها، وهو من تأليف (هربرت سبنسر) الفيلسوف الإنجليزي المعروف[٣].

هذا وقد كان الشيخ قد التقىٰ بهذا الفيلسوف عام ١٩٠٣ م في ميناء برايتون

---

(١) مالك بن الحارث بن عبد يغوث بن مسلمة بن ربيعة الأشتر المذحجي النخعي: من زعماء العراق الأشدّاء، ومن أصحاب علي عليه السلام الأوفياء. كان فارساً صنديداً شديد البأس كريماً حليماً خطيباً شاعراً. شهد اليرموك، وشترت عينه في وقعتها، وقيل: بل شترت في حروب الردّة. توجّه إلى مصر لمّا اضطربت الأوضاع على محمّد بن أبي بكر، وكان يومذاك في نصيبين، فسمّ في الطريق (التاريخ الكبير ٧: ٣١١، تهذيب التهذيب ١٠: ١٠ ـ ١١).

(٢) ريحانة الأدب ٤: ٨٦ ـ ٩٨.

(٣) هربرت سبنسر: فيلسوف إنجليزي. ولد في دربي سنة ١٨٢٠م، وكان الوالد البكر لوليم جورج وهارييت هولمز، فقد أخوته الخمسة ممّا أدى إلى تدهور صحّته، بيد أنّ إرادته الصلبة وذهنه المتوقّد ساعداه كثيراً في مجابهة مصاعب الحياة حتّى الرمق الأخير. تعلّم أوّلاً على يد والده وعمّه، لكنّه احتفظ باستقلال فكري. كان متواضعاً رفض المناصب والألقاب التي تنافست الجامعات على إغداقها عليه. عمل صحفياً ومهندساً، وترأس تحرير مجلّة «الإيكونوميست» عام ١٨٤٨م، فترك الهندسة وتفرّغ للفلسفة والتأليف، حتّى وافته المنية سنة ١٩٠٣م من مؤلّفاته: مبادئ علم النفس، مبادئ البيولوجيا، مبادئ علم الاجتماع. (موسوعة أعلام الفلسفة ١: ٥٤٥ ـ ٥٤٧، موسوعة المورد ٩: ١٠١).

أثناء سفره إلىٰ لندن.

١٨ ـ مصر وإسماعيل باشا.

وهو كتاب ألّفه الإمام في مرحلة حياته التي سبقت منفاه، ولقد ضاعت أُصوله، ولكن الشيخ رشيد رضا يقول: «أخبرني بهذا الكتاب أحد تلاميذه الأوّلين وقال: إنّ السيّد عبد الله النديم[١] كان أخذ من الفقيد الشيخ نسخته في أثناء الثورة العرابيّة، ونشر منه فصولاً»[٢].

١٩ ـ رسالة المدبّر الإنساني والمدبّر العقلي والروحاني.

وموضوعها فلسفي، يدور حول عنصري الروح والجسد.

٢٠ ـ تاريخ الأحداث العرابيّة.

يتناول بالتحليل الأسباب والعلل التي مهّدت لحركة عرابي باشا[٣]،

(١) عبدالله بن مصباح بن إبراهيم الإدريسي الحسني النديم: صحافي خطيب أديب. ولد في الإسكندرية عام ١٨٤٥م، وشغل بعض الوظائف الصغيرة. وأنشأ الجمعية الخيرية الإسلاميّة، وكتب مقالات كثيرة في جريدتي «المحروسة والعصر الجديد»، ثمّ أصدر جريدة «التنكيت والتبكيت» مدّة، واستعاض عنها بجريدة «الطائف». وكان من كبار خطباء الثورة العرابيّة، فحبس أيّاماً بعد أن غاب عشر سنين، وأُطلق سراحه، فخرج إلى فلسطين، وسمح له بالعودة إلى بلاده، فعاد واستوطن القاهرة، وأنشأ مجلّة «الأُستاذ». ونفاه الإنجليز مرّة أخرى، فخرج إلى يافا، ثمّ إلى الآستانة، فاستخدم في ديوان المعارف، ثمّ مفتشاً للمطبوعات في الباب العالي إلى وفاته سنة ١٨٩٦م. له كتب، منها: كان ويكون، النحلة في الرحلة، المترادفات. (الأعلام للزركلي ٤: ١٣٧ ـ ١٣٨).

(٢) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٢٢٢.

(٣) أحمد عرابي: ضابط وسياسي مصري، زعيم الثورة العرابية التي قامت سنة ١٨٨١م ضدّ

والمقدّمات التي ساعدت علىٰ ظهور هذه الحركة، كتبها بعد عودته من منفاه إلىٰ مصر.

ويدّعي صاحب كتاب «الأعمال الكاملة»[١] أنّه ونتيجة لما سبّبه العمل علىٰ هذا الكتاب من توتّر للعلاقات بينه وبين الملك، فإنّه قد توقّف عن إتمامه.

من الفصول المهمّة في هذا الكتاب: (مصر قبل الأفغاني)، (شؤون البلاد المصرية في شهر رجب سنة ١٢٩٦ هـ)، يشير بذلك إلىٰ عزل إسماعيل باشا وتنصيب توفيق باشا، (الأسباب المباشرة للثورة من سيرة توفيق باشا)، (الأجانب والإصلاح)، (نفي جمال الدين من مصر)، (نفوذ الأجانب وأسبابه وغايته)[٢].

← النفوذ الأجنبي من أجل (مصر للمصريّين). ولد في محافظة الشرقية سنة ١٨٤١م، وتعلّم مبادئ العلوم، والنحو بالأزهر مدّه أربع سنوات، ودخل الجندية، فتدرج إلى رتبة لواء بعد عدّة مشاكسات له من قبل الضبّاط الجراكسة، وعادى الخديوي توفيق مطالباً بالحقوق الوطنية، فأذعن الخديوي له. عيّن وزيراً للحربية في وزارة محمود سامي البارودي، وما لبث أن هزم بمعركة التلّ الكبير سنة ١٨٨٢م من قبل الإنجليز، وحكم عليه بالنفي إلى سيلان، وعاد سنة ١٩٠١ إلى مصر، حيث قضى بقية حياته حتّى وفاته سنة ١٩١١م. له مذكّرات بعنوان: «كشف الستار عن سرّ الأسرار». (موسوعة السياسة ١: ١٠٠).

(١) وهو الدكتور محمّد عمارة.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٥٢٣ ـ ٦٠٩.

مقالات الشيخ محمّد عبده

ابتدأ الشيخ محمّد عبده بكتابة المقالات المهمّة للصحف المصرية عام ١٢٩٠ هـ، واعتبرت بحقّ من أروع ما كتب في ذلك الزمان؛ لما كانت تحويه من جمالية وبلاغة، يؤكّد فيها علىٰ ضرورة تجنّب التقليد الأعمىٰ، ويحثّ المجتمع المصري علىٰ التوجّه إلىٰ المسائل العقليّة في نمط تفكيره.

وكان يتطرّق في كثير من الأحيان إلىٰ المسائل الاجتماعيّة والسياسيّة الحسّاسة التي كانت تعتبر من بنات أفكار السيّد جمال، وكانت كتابة مثل تلك المقالات وفي تلك الظروف ـ حيث الأجواء السياسيّة غير المساعدة لهكذا تعبير عن الرأي ـ لم يكن أمراً سهلاً يقدر عليه أيّ شخص، ويكفي لكي تطّلع علىٰ الوضع الاجتماعي السائد أن تستمع إلىٰ الشيخ عبده نفسه يصف ذلك بقوله:

«كان المصريّون قبل سنة ١٢٩٣ هـ يرون شؤونهم العامّة والخاصّة ملكاً لحاكمهم الأعلىٰ ومن ينوب عنه في تدبير أُمورهم، يتصرّف فيها حسب إرادته..

وهل كان في استطاعة أحد أن يعمل علىٰ خلاف ما يؤمر به؟ هل كان يجوز لشخص أن يميل بفكره عن الطريق التي رُسمت له أو عن الوجهة التي يتوجّه إليها الحاكم؟

لو أنّ الفكر السليم حدّثه بأنّ هناك وجهة خيراً من تلك الوجهة هل كان يمكنه أن ينطق بما حدّثه به فكره؟

كلّا، وإلّا كانت النتيجة هي النفي عن الوطن، أو إزهاق الروح، أو مصادرة الأموال!

ولكن بعد مجيء السيّد جمال إلىٰ مصر تمزّقت حجب الغـفلة وتـوسّعت مجالات إبراز العقيدة »[١].

وأهمّ تلك المقالات هي:

(الكتاب والقلم)، (العلوم الكلاميّة والدعوة إلىٰ العلوم العصريّة)، (المدبّر الإنساني والمدبّر العقلي الروحاني)، الخ.

وتفصيل تلك المقالات مجموعة فـي كـتاب «تـاريخ الأُسـتاذ الإمـام» (المجلّد الثاني)، ومن أراد فليراجع.

---

(١) في مناهج تجديد الفكر الإسلامي: ٥٠ ـ ٥١.

الفصل الرابع :

عبده الأُستاذ

في عام ١٢٩٤ هـ تقدّم الأُستاذ محمّد عبده لامتحان العـالميّة، وتشكّـل مجلس الامتحان لنيل الدكتوراه علىٰ رسالته. هذا في الوقت الذي لم تكن فـيه نظرة شيوخ الأزهر القائمين على الامتحان جيّدة تجاه الشيخ؛ نتيجة لحـضوره دروس السيّد جمال الدين الأفغاني «الأسد آبادي»، ولنزعته الإصلاحيّة، ومن ثمّ كانوا يسعون إلىٰ ترسيبه، ولكنّه رغم ذلك خرج ظافراً مرفوع الرأس، حيث أدهش ممتحنيه بقوّة حجّته وغزارة علمه، حتّىٰ اعترف بعضهم بأنّه لم ير له مثيلاً.

وبعد تخرّجه من جامعة الأزهر تفرّغ في منزله لتـدريس بـعض الطـلّاب كتاب «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه[١]، وهو كتاب أخلاقي كُـتب بـطريقة عقليّة فلسفيّة.

ثمّ ولأجل تعريف الطلبة علىٰ أحوال الحضارة الغربيّة أخذ يلقي دروساً في كتاب «تاريخ تمدّن الممالك الأُوربيّة» لفرانسو جيزو[٢]، ترجمه إلىٰ العـربيّـة

---

(١) أبو علي أحمد بن محمّد بن يعقوب مِسكويه: مؤرّخ بحّاث، أصله من الري، سكن أصفهان وتوفّي بها سنة ٤٢٠ هـ عن عمر طويل. كان مشتغلاً بالفلسفة والكيمياء والمنطق مدّة، ثمّ أُولع بالتاريخ والأدب، وأصبح قيّماً على خزانة كتب ابن العميد، ثـمّ كـتب لعـضد الدولة البديهي، فلقّب بالخازن، ثمّ اختصّ ببهاء الدولة البويهي وعظم شأنه عنده. ألّف كتباً نافعة، منها: تجارب الأُمم وتعاقب الهمم، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعـراق، طـهارة النـفس، الأدوية المفردة، الفوز الأصغر. (الإمتاع والمؤانسة ١: ٣٢ و١٣٦، الإعلان بالتوبيخ: ٧٢ـ ٧٣ و٣٠٢، هدية العارفين ١: ٧٣).

(٢) مفكّر وسياسي فرنسي محافظ، عاش في القرن التاسع عشر، ألّف هذا الكتاب المعروف ←

نعمة الله الخوري.

التدريس في دار العلوم

يقوم أساتذة الأزهر بانتخاب مجموعة من طلبة الجامعة لتدريسهم القضاء، وتعليمهم كيفية الحكم والدعوى وفنونهما، فانتخب الشيخ محمّد عبده مدرّساً للتاريخ في مؤسّسة دار العلوم، فقام بتدريس التلاميذ كتاب «مقدّمة ابن خلدون» بدلاً من «الكامل في التاريخ»، أو «تاريخ الأُمم والملوك»(١)؛ لأنّه كان أوسع وأجمع منهما(٢).

ونتيجة لما عرف عنه من كونه الرجل المجدّ في طلب العلم والإصلاح في المجتمع المصري، عيّن مدرّساً للعلوم العربيّة في مدرسة الإدارة والألسن.

تفسير القرآن وتدريسه

استغلّ الشيخ عبده وجوده في بيروت، فقام بتدريس القرآن عبر تشكيل دروس التفسير في اثنين من مساجدها المعروفة.

← الذي ترجم إلىٰ اللغة العربيّة، حيث كان من الكتب التي استفاد منها كلّ من السيّد جمال والشيخ عبده، وذلك من أجل تشخيص العوامل الدينيّة والاجتماعيّة التي أدّت إلىٰ تطوّر الأُوربيّين بالقياس إلى انحطاط المسلمين. وبتشجيع من السيّد جمال الدين قام الشيخ عبده بنشر محتويات هذا الكتاب علىٰ شكل مقالات في جريدة «الأهرام». (سيري در أنديشه سياسي عرب) (رحلة في الفكر السياسي العربي): ١٢٩، وراجع كتاب «الإمام محمّد عبده» لعبد الحليم الجندي: ٢٢.

(١) الأوّل من تأليف عزّ الدين علي بن محمّد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري المتوفّى سنة ٦٣٠ هـ، والثاني من تأليف محمّد بن جرير الطبري المتوفّى سنة ٣١٠هـ.

(٢) تاريخ الأُستاذ الإمام ٣: ١٢٧.

وكانت طريقة الشيخ في التفسير هي تفسير القرآن بالقرآن، وكان يتطرّق أثناء تفسيره لتلك الآيات إلىٰ الجوانب العقائدية والمسائل الاجتماعيّة[1].

التدريس في المدرسة السلطانيّة

لمّا اطّلع القائمون علىٰ المدرسة السلطانيّة في بيروت علىٰ المقام العلمي الشامخ للشيخ قاموا بدعوته للتدريس في مدرستهم، فوافق علىٰ ذلك، وأوّل ما قام به كعادته هو إصلاح المناهج الدراسيّة. ولم تمض سوىٰ فترة قصيرة حتّىٰ تحوّلت تلك المدرسة إلىٰ مدرسة رفيعة المستوىٰ في ذلك الوقت.

وكان الشيخ يقضي أغلب أوقاته في أروقتها، حيث كان يدرّس فيها التوحيد، والفقه، والبلاغة، والتاريخ الإسلامي.

(١) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٧٤.

الفصل الخامس :

جهاده من أجل الإصلاح

مصر في زمن محمّد عبده

قبل التطرّق إلىٰ التاريخ النضالي للشيخ محمّد عبده ـ والذي غالباً ما كان مرتبطاً بحركة السيّد جمال الدين ـ حري بنا أن نلقي نظرة علىٰ أوضاع المجتمع المصري آنذاك.

كان المصريّون يطلقون علىٰ ملوكهم الحاكمين اسم (الخديوي)[1]، وعاصر الشيخ محمّد عبده أكثر من خديو واحد، كان أوّلهم هو إسماعيل باشا ابن إبراهيم باشا حفيد محمّد علي باشا الكبير.

قضىٰ فترة طويلة من عمره في باريس، حيث واصل دراسته في جامعاتها، وأصبح خديو مصر بعد ابن عمّه سعيد باشا.

سعىٰ إسماعيل باشا طوال فترة حكمه التي استمرّت لأكثر من ١٦ عاماً إلىٰ تبديل الوضع الثقافي الإداري الحضاري المصري إلىٰ ما هو عليه في الغرب.

وعمل علىٰ تحويل السلطة في مصر إلىٰ سلطة وراثيّة لعائلته، وتأسّس أوّل مجلس شورىٰ في مصر في عهده وبأمره، وكان يضمّ أكثر من (٧٥) عضواً، وذلك بعد ضغوط كثيرة مارسها عليه السيّد جمال الدين[2].

---

(١) وهي كلمة فارسية الأصل، معناها سيّد. (موسوعة السياسة ٢: ٦٠٨).

وفي الفارسية تأتي بمعنى: الملك، أو الأمير. لاحظ فرهنگ معين (قاموس معين): ٤٢٢.

(٢) تاريخ مصر وخاندان محمّد علي بزرگ (تاريخ مصر وعائلة محمّد علي باشا): ٩٦.

تأسيس الحزب الوطني

من العوامل المؤثّرة في استقلال المجتمعات هو سعيها العلمي والثقافي، ولكن هذا لا يتمّ من دون أن يكون بمحاذاته إيجاد التحوّل الروحي والاستعداد الذاتي للإبداع، وذلك عن طريق إيجاد الحزب السياسي الفعّال.

كان السيّد جمال الدين الأسد آبادي يعتقد أنّ علىٰ المصلحين التجمّع والاتّحاد علىٰ شكل مؤسّسات وتنظيمات تمارس نشاطاتها بشكل وحدوي، حتّىٰ تستطيع مقاومة الاستعمار الذي تسلّط وبقوّة علىٰ رقاب المجتمع المصري.

ولأجل تحقيق هذا الطموح علىٰ أرض الواقع قام بتأسيس تجمّع سياسي أُطلق عليه (الحزب الوطني)، ضمّ زبدة من الطلبة والمفكّرين المتنوّرين، وربّما وصل عددهم بادئ الأمر إلىٰ أكثر من ثلاث مائة نفر.

وكان السيّد يأمر تلاميذه أن يتعلّموا فنون الخطابة، وكان يعلّمهم أساليبها وأُصولها، وبنفس الوقت كان يبيّن لهم الأهداف المرجوّة من النضال والكفاح، ويحيي في نفوسهم الأحاسيس الوطنيّة.

ويعتبر الهدف الأصلي من تأسيس هذا الحزب هو الوقوف أمام التغلغل الأجنبي في مصر، وإنقاذ البلاد من براثن تلك العناصر غير المطلوبة والتي تغلغلت في كافة مراكز وأركان النظام واستأثرت بكلّ شيء لها، فعاثت فساداً وظلماً، ومن ثمّ إخراج السلطة من حكم الفرد الواحد وتحكيم القانون(١).

استطاع الحزب وبفترة قصيرة أن يحقّق نجاحات كثيرة مؤدّياً وظيفته السياسيّة في تنوير أفكار كافّة طبقات المجتمع المصري، وتحذيره من خطر التغلغل الأجنبي في البلاد وآثاره المخرّبة، كلّ ذلك بنجاح وبصورة لفتت إليه الأنظار.

---

(١) موسوعة السياسة ٢: ٥٢٩.

كان الشيخ محمّد عبده يعتبر الشخصيّة الثانية في الحزب، وكانت له نشاطات فاعلة ومرموقة داخله.

فيإحدىٰ الجلسات التي شكّلها الحزب لمناقشة البرامج المفيدة التي يمكن أن يؤدّيها داخل المجتمع تمّ التصويت علىٰ سبع عشرة مادّة مهمّة، كان لها أعظم الأثر في حدوث التغيير الاجتماعي السياسي الذي كان ينشده عبده آنذاك.

وتقرّر في تلك الجلسة أن يقوم كلّ واحد من أعضاء الحزب بكتابة لائحة (في مفكّراتهم الشخصيّة) تشخّص أهمّ الخطوات التي يمكن اتّباعها في طريق إنجاح هذه المواد، ومن ثمّ تقديمها كتقرير عمل للمناقشة.

وهذه المواد عبارة عن:

١ ـ أن يقوم كلّ واحد من أعضاء هذا المنتدىٰ بقراءة ما لا يقلّ عن حزب من القرآن بتدبّر وتفكّر.

٢ ـ أداء الصلوات الواجبة بشكل جماعي.

٣ ـ عدم ترك فريضتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٤ ـ دعوة غير المسلمين إلىٰ اعتناق الإسلام.

٥ ـ التحاور والتباحث مع المبشّرين المسيحيّين بالتي هي أحسن.

٦ ـ الإحسان ما أمكن إلىٰ الفقراء والمساكين.

٧ ـ الإسراع إلىٰ قضاء حوائج المحتاجين.

٨ ـ التأكيد علىٰ صلة الأرحام وتفقّد الجيران.

٩ ـ عيادة مرضىٰ المسلمين.

١٠ ـ السؤال عن غائبي المسلمين الذين انقطعت أخبارهم فيالسوق أو المسجد أو الشارع، والاستفسار عن أحوالهم، وحلّ مشاكلهم.

١١ ـ زيارة العائدين من السفر المشروع، والترحيب بهم.

١٢ ـ إداء الحقوق الماليّة الواجبة، وتسليمها إلىٰ مستحقيها.

١٣ ـ عدم التقصير في هداية الذين ليس لديهم أدنىٰ اطّلاع علىٰ قوانين الدين وأُمور سعادتهم.

١٤ ـ التجنّب عن صفات الرذيلة، خصوصاً الكبر والأنانيّة والعجب وطلب الرئاسة.

١٥ ـ التغاضي عن زلل وأخطاء الإخوان، تلك التي لا تسبّب طغيانهم.

١٦ ـ التخلّي عن حدّة الطبع والغضب في التعامل مع الناس.

١٧ ـ الامتناع عن القيام بعمل أو التكلّم بكلام ليس فيه نفع باللحاظين المادّي والمعنوي.

ولأنّ بعض هذه المواد كانت بحاجة إلىٰ صرف ميزانيّة، لذا صمّم هؤلاء الأربعون نفراً وكمرحلة أُولىٰ على بيع بعض أثاثهم الشخصي وما زاد من تجمّلات الحياة، والرضا بالعيش بأقلّ مستلزماتها، ومن ثمّ يحوّل المال المجموع إلىٰ صندوق الحزب للاستفادة منه عند الحاجة.

فاستطاع الحزب الوطني تحقيق نجاحات كبيرة خلال شهر واحد فقط، من أهمّها:

١ ـ تمّ عيادة أكثر من ألف وخمس مائة مريض من مرضىٰ المسلمين.

٢ ـ زيارة أكثر من خمس مائة من العائدين من السفر.

٣ ـ تفقّد أكثر من خمس مائة نفر من المسلمين ممّن طالت غيبتهم بين الناس.

٤ ـ قضاء حاجة أكثر من اثني عشر ألف محتاج.

٥ ـ استتابة أكثر من ثمان مائة مدمن علىٰ المشروبات الكحوليّة.

٦ ـ هداية أكثر من ستّة آلاف شخص إلىٰ الصلاة.

٧ ـ استتابة أكثر من أربع مائة من النساء اللواتي كنّ يمارسن العهر.

٨ ـ إرغام أكثر من ثمانين نفراً من العاملين في الوظائف الإنجليزية علىٰ الاستقالة وترك الخدمة في سلك الحكومة العميلة.

٩ ـ إرغام أكثر من خمس مائة من الأغنياء المصريّين علىٰ الامتناع عن شراء وبيع الكماليّات وأدوات الزينة المستوردة من الدول الأجنبية وبالأخصّ بريطانيا.

١٠ ـ تسليف مقدار من المال لبعض التجّار المفلسين لمساعدتهم علىٰ العودة إلىٰ السوق والتجارة.

١١ ـ ضمان أكثر من (٢٠٦) من الفقراء المستحقّين لمدّة سنة.

١٢ ـ هداية أكثر من (٣٥) مسيحيّاً و(١٥) يهوديّاً و(٧٠) من عبدة الأصنام إلىٰ الدين الإسلامي الحنيف.

١٣ ـ استقرار أكثر من (٤٤) مجلس مناظرة مع المبشّرين النصارىٰ الذين كانوا يمارسون التبشير تحت حماية الدولة الإنجليزية في مصر، وطرح أكثر من (١٢٠) شبهة علىٰ شكل أسئلة، عجزوا عن الإجابة عليها.

كان هذا شرح موجز لنتائج عمل هذا الحزب وبنوده السبعة عشر خلال مدّة لم تزد علىٰ الشهر الواحد فقط.

لاحظ المستشار المالي الإنجليزي في مصر أنّه بعد تلك الفعّاليات النشطة للحزب حصلت موجة من الانحسار السياسي ـ الاقتصادي في مصر بحدود ٤٥٪، وانخفض المستوىٰ التجاري إلىٰ حدود ٣٥٪، وأنّ أكثر من ثمانين نفراً من

جودة الموظّفين المصريّين العاملين في الدوائر الإنجليزية قدّموا استقالاتهم، ولم يبد أيّ شخص آخر استعداده للتعويض والتطوّع للعمل في تلك الدوائر.

أدهش هذا الوضع اللورد كرومر[1] المستشار الاقتصادي الإنجليزي، وهو يرىٰ أنّ ممثّلي كبار الشركات التجارية التابعة للدولة الإنجليزية ـ وخصوصاً ممثلي استيراد وتوزيع البضائع الكماليّة ـ قد ارتفعت أصواتهم بالشكوىٰ والتذمّر من تكدّس بضائعهم وعدم رغبة المواطن المصري بشرائها، ويقولون: إنّهم بدأوا يضعون كفّاً علىٰ كفٍّ بانتظار من يراجعهم، حتّىٰ وصل بهم الحال إلى عدم استطاعتهم تأمين نفقات محالّهم أو رواتب عمّالهم.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ البعض من ممثّلي الدولة لجبي الضرائب من محالّ بيع المشروبات الكحوليّة ودور العهر والسينمات والمسارح قد تركوا عملهم أو قدّموا استقالاتهم.

وجد اللورد كرومر أنّ نشاط خمسة وثلاثين عاماً من الأعمال التي قامت بها الجاليات التبشيريّة في مصر بالقياس إلىٰ ما قام به الحزب الوطني المصري خلال شهر، هو واحد من ستّة عشر!

---

(١) اللورد إيفلن بارنغ كرومر: سياسي بريطاني ومعتمد بمصر من سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٩٠٧م. ولد سنة ١٨٤١م لأسرة تعمل في التجارة والمال، واشتغل ضابطاً بالجيش البريطاني سنة ١٨٥٨م، وعمل أميناً خاصّاً لحاكم الهند الإنجليزي، وجاء إلى مصر مندوباً لصندوق الدين الذي يضمّ حقوق الدائنين الأجانب. عمل وزيراً لمالية الهند، وعاد إلى مصر بعد الاحتلال قنصلاً عامّاً لبريطانيا، وصار الحاكم الفعلي، وكان على كفاية مالية وإدارية كبيرة، وعيّن مستشارين إنجليز بالوزارات المصرية كجهاز للسيطرة على الإدارة المصرية. وبدأ السخط على سياسته بعد حادثة دنشواي سنة ١٩٠٦م، فسحبته الحكومة الإنجليزية، وحلّ محلّه شخص آخر، وترك مصر سنة ١٩٠٧م. ألّف كتاب «مصر الحديثة»، وكتاب «عبّاس الثاني». توفّي سنة ١٩١٧م. (موسوعة السياسة ٥: ١١٥).

فتخوّف كرومر من هذه النتائج، وكتب في إحدىٰ تقاريره:

«... وعلىٰ هذا فإنّي أُحذر زعماء السياسة في إنجلترا أنّه إذا بقي الحزب الوطني بزعامة السيّد جمال الدين أسد آبادي في مصر لسنة أُخرىٰ فإنّه ليس فقط ستنهدم تجارة وسياسة انجلترا في آسيا وأفريقيا مرّة واحدة، وإنّما ينسحب الخطر إلى سلطة ونفوذ الدول الأُوربيّة في كلّ العالم!».

وذكر في تقرير آخر:

«التجمّع الوطني المصري أكبر شاهد علىٰ ما قام به المسلمون قبل ثلاثة عشر قرناً من استيلائهم المحيّر للعقول في مدّة زمنية قصيرة علىٰ ثلث أقاليم العالم»[1].

هذه الاعترافات أثبتت صحّة ودقّة ما قام به الشيخ محمّد عبده في تشخيصه لضرورة عودة الإسلام الحقيقي إلىٰ الوجود بقوله:

«تقدّمت أُوربا، وذلك حينما تخلّت عن معتقداتها ـ المقصود بها المعتقدات المنحرفة ـ ونحن تخلّفنا حينما تخلّينا عن معتقداتنا ومبادئنا»[2].

ولقد دعا خديوي مصر (توفيق باشا) الذي كان قلقاً من استمرار نشاطات هذا الحزب. دعا السيّد إلىٰ الارتداع عن مواصلة نشاطاته في مصر قائلاً:

«إنّ ممّا يسرّني حقّاً أن أرىٰ مدن مصر وأهلها تعيش في أعلىٰ درجات الرقي والتقدّم، ولكن ممّا يؤسف له أنّ أغلبية المجتمع المصري هم جهلة وقاصرون! وليس من مصلحتهم الاستماع إلىٰ دروسكم وكلماتكم المهيّجة، فتعرّض البلاد لخطر السقوط والدمار!».

---

(١) مناظرة دكتر وپير للشهيد السيّد عبد الكريم هاشمي نجاد: ٤٠٤ ـ ٤١٠.

(٢) سيري در سيرة نبوي (رحلة في السيرة النبويّة): ٢٢.

فأجابه السيّد:

«إنّ الشعب المصري كسائر الشعوب لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده، ولكنّه غير محروم من وجود العالم العاقل، فبالنظر الذي تنظرون به إلىٰ الشعب المصري وأفراده ينظرون به لسموّكم، وإن قبلتم نصيحة هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأُمّة في حكم البلاد عن طريق الشورىٰ، فتأمرون بإجراء انتخاب نوّاب عن الأُمّة تسنّ القوانين وتنفّذ بإسمكم وإرادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم»[١].

عدم اهتمام السيّد بتحذير الملك من جانب ومن جانب آخر الضغوطات التي كان يمارسها سفير بريطانيا لإخراج السيّد من مصر، كلّ هذا سبّب في أن يُتّهم السيّد بقيادة فرقة سرّية من أجل إفساد دين وأبناء الناس! وحوكم إثرها عام ١٢٩٦ هـ بالنفي عن مصر[٢].

وكان الشيخ في ذلك الوقت في حالة اشتغال بالتدريس في مدرسة دار العلوم ومدرسة الألسن، فأُبعد هو الآخر عن التدريس، لا بل وحوكم بالنفي عن موطنه[٣].

قال السيّد جمال الدين أثناء خروجه من مصر عبارته المشهورة:

«إنّي تركت الشيخ محمّد عبده، وكفاه لمصر عالماً»[٤].

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ٣٦، شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٤٩ ـ ٥٠.

(٣) راجع المصدرين السابقين.

(٤) تاريخ الأُستاذ الإمام ٣: ٢.

الاتّجاهات الفكريّة لطلبة السيّد الأفغاني بعد وفاته

انقسم تلاميذ السيّد بعد نفيه إلىٰ ثلاثة اتّجاهات:

١ ـ اتّجاه كان يؤمن بالدور العسكري في العمل السياسي، وبضرورة الاستفادة من السلاح لأجل الوصول إلىٰ الهدف. ويقود هذا الاتّجاه أحمد عرابي وعبد العال حلمي وغيرهم من الضبّاط.

٢ ـ اتّجاه ورث نهج السيّد بالتأكيد علىٰ ضرورة الاستفادة من قدرات الناس كسلاح فعّال في المعركة الحضارية.

٣ ـ اتّجاه ـ وهو الذي تزعّمه محمّد عبده ـ لم يكن يؤمن بفكرة الإصلاح عن طريق الثورة أو الحرب، بل كان يؤمن بالإصلاح التدريجي، ولأجل بلوغ هذا الهدف لابدّ من الوقوف أمام حضور الأجانب في الأماكن الحسّاسة والأجهزة المهمّة في البلاد(١).

النضال عبر الصحافة

وعلىٰ الرغم من أنّ الشيخ محمّد عبده قد نفي عن القاهرة إلىٰ بلدته، لكنّه لم يستجب لهذا النفي، ورابط أطراف القاهرة متخفّياً ومتحيّناً الفرص للعودة وممارسة نشاطاته العلميّة والفكريّة.

وكان رئيس الوزراء المصري آنذاك رياض باشا محبّاً للأدب والأُدباء، وفي زمن رئاسته كان يشجّع الأُدباء ويحميهم، وبأشرافه وتوجيهه تمّ كتابة «دائرة المعارف» للبستاني(٢).

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٤٦ ـ ٤٧.

(٢) بطرس بن بولس بن عبدالله البستاني: عالم واسع الاطّلاع. ولد سنة ١٨١٩م، ونشأ في

انتهز الشيخ عبده علاقة هذا الشخص بالأدب والأُدباء، فراسله من أجل التوسّط له بالعفو عند الملك، فاستطاع بذلك من العودة إلىٰ ساحة ونشاطات العمل الديني والأدبي.

وفي عام ١٢٩٧ هـ ترأس جريدة «الوقائع المصريّة»، وجمع حوله خلّص أصحابه وتلاميذه، أمثال: سعد زغلول[1]، وإبراهيم هلباوي، وغيرهما، وذلك لإدارة الجريدة.

وفي طول مدّة رئاسته لتحرير تلك الجريدة التي استمرّت (١٨) شهراً قدّم لقرّائها المصريّين مقالات قيّمة متعدّدة في مختلف المجالات الدينيّة أو الأدبيّة أو الاجتماعيّة.

وقد أخذ ـ إضافة إلىٰ نشر تلك المقالات ـ ينتقد إدارة الحكومة وسوء

← لبنان، وتعلّم بها آداب العربيّة، واللغات السريانيّة والإيطاليّة واللاتينيّة والعبريّة واليونانيّة. عيّن أستاذاً في مدرسة عبية سنة ١٨٦٠م، وكذلك عيّن ترجماناً للقنصليّة الأميركيّة في بيروت، واستعين به على ترجمة التوراة إلى العربيّة: من مؤلّفاته: محيط المحيط، كشف الحجاب في علم الحساب، تاريخ نابليون، المصباح، دائرة المعارف. أنشأ أربع صحف، هي: «نفير سورية، الجنان، الجنّة، الجنينة». توفّي سنة ١٨٨٣م. (الأعلام للزركلي ٢: ٥٨).

(١) سعد بن إبراهيم زغلول: من زعماء نهضة مصر السياسية، ومن خطبائها. ولد في إبيانة بمصر سنة ١٨٥٧م، وتعلّم في كتّاب القرية، ودخل الأزهر ومكث فيه زهاء أربع سنين، واتّصل بالسيّد جمال الدّين، واشتغل مع الشيخ عبده في تحرير جريدة «الوقائع المصرية». وعندما نشبت الثورة العرابية سنة ١٨٨١م كان زغلول ممّن اشتركوا فيها، فسجن شهوراً. اشتغل بالمحاماة، واختير قاضياً، فمستشاراً، وتولّى وزارة المعارف، فوزارة الحقّانية، فوكالة رئاسة الجمعية التشريعية، وانتخب سنة ١٩١٩م رئيساً لحزب الوفد، فنفاه الإنجليز إلى مالطا، ثمّ إلى سيشل، ثمّ عاد إلى بلده، وتولّى رئاسة الوزراء ومجلس النوّاب، وتوفّي بالقاهرة سنة ١٩٢٧م. له: فقه الشافعية، والخطب. (الأعلام للزركلي ٣: ٨٣، موسوعة السياسة ٣: ١٦٢ ـ ١٦٣، شخصيات لها تاريخ: ١٣٤).

معاملتها للشعب، وظلّ يدعو إلىٰ تحسين الأوضاع الاجتماعيّة عن طريق دعم المجلس.. وكان ينتقد أعمال ونشاطات الأفراد أو المؤسّسات أو الدوائر التي لا تعمل طبق موازين الشرع ومرضاة الخالق.

وكان جلّ همّه هو الاستفادة من هذه الفرصة لإصلاح دين ودنيا المجتمع المصري المظلوم.

وهذه عناوين بعض تلك المقالات:

ما أكثر القول وأقلّ العمل(١)!

ما هو الفقر الحقيقي في البلاد؟

تأثير التعليم في الدين والعقيدة.

الشورىٰ والقانون(٢).

مصر وإسماعيل باشا.

الشورىٰ*.

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ٢: ٣٣ ـ ٣٧.

(٢) تاريخ الأُستاذ الإمام ٢: ٧٤.

(*) يمكن القول: إنّ مظاهر الشورى في فكر الإمام تتبلور في الآتي:

١ ـ الشورى نقيض الاستبداد.

ويقصد بالاستبداد الحجر على حرّية الرأي بخصوص مصالح الأُمّة والتفرّد برأي واحد بصددها. ويفرّق بين الاستبداد بالمعنى السابق والاستبداد بمعنى الجدّية في تنفيذ القوانين، فالأخير مطلوب وضروري. والاستبداد في الرأي «يعني: تصرّف الواحد في الكلّ على وجه الإطلاق.. وهذا ترفضه الشريعة والكتب السماوية، ويخالف إجماع السلف الصالح الذين كانوا يبايعون الخليفة على أن يستشيرهم في الأمر»، وقد ضرب أمثلة بسلوك الخلفاء الراشدين حول تقديرهم لرأي الجماعة.

٢ ـ الشورى تعبير عن ممارسة الحرّية السياسية.

←

← حيث أكّد على ضرورة تقديم النصيحة للحاكم، وقال: «إنّها واجب على المحكوم». ويذكر أنّ واجب العلماء مثلاً «أن يعاونوا الحاكم على ما يقوم به، وتنبيهه عند الغفلة، وإرشاده عند الهفوة». وأجمل عدّة أُمور كلّها تتعلّق بتنظيم حياة الجماعة والحفاظ عليها، وأكّد على أنّ الشرع قد أقرّ رصد أعمال الولاة، وأمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر، وردّهم إلى الشريعة الحقّة عند الاعوجاج.

٣ ـ الشورى تتطلّب وجود هيئة سياسية تقوم بها.

وقد أشار إلى وجود أهل الحلّ والعقد، وذلك لأنّه «من البديهي الواضح أنّ نصوص الشريعة لا تقيّد الحاكم بنفسها، فإنّها ليست إلّا عبارة عن معاني أحكام مرسومة في أذهان أرباب الشريعة وعلمائها أو مدلولاً عليها بنقوش مرقومة في الكتب، ولا يكفي في تقييد الحاكم بها مجرّد علمه بأُصولها، بل لابدّ في ذلك من وجود أُناس يتحقّقون بمعانيها ويظهرون بمظاهرها». ويضيف إلى جانب العلماء والعارفين بالشريعة جمع آخر من أهل الحلّ والعقد هم غير المثقّفين في الدين، ولكن يملكون مقاليد السياسة، ويؤثّرون في الجماهير، ويتوافر لديهم الحسّ الوطني، فالأُمّة «يلزمها أن تخصّص طائفة منها للنظر في منافعها وجلب مصالحها، حيث إنّ ذلك لا يسع لجميع الأفراد»، وهنا لا يطلب من هؤلاء أن يكونوا علماء في الشريعة، وإلّا لكان قد أفصح عن ذلك.

٤ ـ الشورى ليس لها تطبيق محدّد.

«فالشرع لم يجئ ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكّام، ولا طريقة معروفة للشور عليهم. لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها. فالشورى واجب شرعي، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معيّن، فاختيار الطريق المعيّن باقٍ على الأصل من الإباحة والجواز».

وقد تعرّض الماوردي في كتابه «أدب الدنيا والدين» إلى الاختلاف الذي ساد في الفكر الإسلامي حول تطبيق مظهر أو آخر من مظاهر الشورى، فمثلاً: ثار نقاش حول: هل تتمّ الشورى على انفراد، أم لابدّ من وجود هيئة تجتمع وتتشاور وتعرض لوجهات نظر مختلفة حول هذه المسألة؟ وانتهى الماوردي برأي مؤدّاه أن تعرض القضايا أيّاً كانت على انفراد، ثمّ يعقد اجتماع لطرح الآراء والمناظرة حول هذه القضايا. وعلى ذلك إذا كان الإمام قد استند في رأيه حول عدم وجود مظهر محدّد للشورى إلى ما جاء به الشرع، فهو يقرّر أيضاً ←

← أنّ هذا يعود إلى تطوّر الأُمم والمجتمعات ، واتّجاهها نحو العدل والمساواة ، وما وصلت إليه من تقدّم .
٥ ـ الشورى تحقّق مناخ المشاركة بين الحاكم والمحكوم .
فهو لم يقل صراحة : إنّ الشورى ملزمة للحاكم ، وإنّما أكّد على أنّ الحكم السليم هو الذي يتعاون فيه الحاكم والمحكوم في صنع القرار وتنفيذه أيضاً .
ولتتّضح الصورة أكثر يمكن القول : إنّه تصوّر الشورى على أنّها واجبة من حيث المبدأ ، فقال : بأنّ الشرع والعقل يقرّانها ، ومن ثمّ يعتبر خروج الحاكم عليها هدم لقواعد الشرع ومنافاة له . بمعنى آخر : فإنّ هناك التزاماً عضوياً قوياً على الحاكم بمراعاة آراء وأحكام نوّاب الأُمّة أو المحكومين ، كما أنّ كلاًّ من الحاكم والمحكوم ليس مطلق الحريّة في رأيه ، بل إنّ كليهما مقيّد بمبادئ عامّة لصالح المسلمين لإقامة الحكم السليم . وفي هذه الزاوية بالذات كان الإمام متأثّراً بمنهجه الإصلاحي والأخلاقي وأفكاره المثالية في وجود حاكم عادل يسمح بالمشاركة للمحكومين .
يضاف إلى ذلك أنّ الحاكم مستبدّ في تنفيذ الرأي النهائي الذي ينتج بعد المشاورة مع المحكومين ، ففي إحدى مقالاته التي تناولت موضوع الشورى يقول : « إنّ الانسان الذي لا يتمتّع بحرّيته إنسان مستعبد » ، ويضيف : « فإذا هوّن عليه الخناق وانقبضت عنه اليد القاهرة نوعاً من الانقباض أصبح كأنّما نشط من عقال ، فتندفع قواه العقلية والعملية لإبراز ما هو كمين في نفسه اندفاعاً يكاد أن يهوي به إلى مبدأ السقوط ، فيجد من شكيمة الحاكم ما يردّ جماح تهوّره ، فيقف المحكوم حائراً في رأيه ، وعند هذا يضطرّ إلى أن يأخذ بالحزم والتروّي في كلّ شيء مجانباً كلّ ما يشتمّ منه رائحة التهوّر والإفراط ، إلى أن يصل إلى غاية يعرف منها واجبات نفسه وواجبات حاكمه ، فلا يسعه إلّا الأخذ بما هو أليق والعمل بما هو أثبت ، فتتقرّر أُصول ثابتة بين الحاكم والمحكوم يتولّاها عموم الناس علماً وحفظاً » ، إلى أن يقول : « إلى هنا ترسخ المبادئ الحرّة في طباع القوم ، وتضعف سلطة الاستبداد ، وتتّجه النفوس إلى توحيد الكلمة والاتّفاق في الرأي ، فتجتمع القلوب على ما يرونه أكثر موافقة لصالح هيئتهم الاجتماعية » .
على ضوء المظاهر السابقة يكون الإمام قد رأى الشورى من منظور تجديدي ديمقراطي ، وليس من منظور المدرسة التقليدية التي رأت بأنّ الشورى تعبير عن الإرادة الإلهية ←

الشورىٰ والاستبداد(١).

عضوية المجلس الأعلىٰ

وكان لمقالات الشيخ محمّد عبده الداعية إلىٰ ضرورة إيجاد مجلس أعلىٰ أكبر الأثر في تشكيل هذا المجلس، ومن ثمّ أصبح هو عضواً فيه(٢).

نهضة عرابي باشا(٣)

كان أحمد عرابي باشا من كبار ضبّاط الجيش المصري، وفي عام ١٢٧٥ هـ اختلف مع قائده العسكري خسرو باشا، ممّا سبّب في إخراجه من الجيش، ولكنّه عاد إليه بعفو من الملك إسماعيل باشا.

وفي عام ١٢٩٦ هـ قام رفقي باشا ـ وهو من الأتراك ـ بسنّ قانون يتمّ بموجبه حصر الترقيات العسكرية فقط بخرّيجي الكلّية الحربيّة، وكان أغلبهم من

← المطلقة، وجاءت لتخدم أغراضاً فقهية أو شرعية محضة للمسلمين. بمعنى آخر: كانت نظرته تختلف عن نظرة المدرسة التقليدية التي كانت ترى الشورى مجرّد نصائح للحاكم قد يأخذ بها أو لا يأخذ، وإرادته في السلطة ليست مرهونة بإرادة الأُمّة أمّا الإمام فقد رفض هذه النظرة، ودعا إلى المشاركة بين الحاكم والمحكوم، وأنّ الحكم السليم هو القائم على إرادة الأُمّة التي تعبّر عنها من خلال ممثّليها وأدوات الحريّة السياسية. لهذا أعطى أهمية لدور القانون المعبّر عن إرادة الأُمّة وإجماعها، فهو دليل على عدالة الحكم ووجود الشورى أو الديمقراطية. (الفكر السياسي للإمام محمّد عبده: ١٩٠ ـ ١٩٤).

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٢) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٥٤ ـ ٥٥.

(٣) لاحظ موسوعة السياسة ١: ١٠٠.

غير المصريّين.

وفي العام نفسه المصادف ١٨٨١ م قامت مجموعة من الضبّاط المصريّين بالاجتماع في بيت عرابي باشا، ومن ثمّ عيّنوه قائداً لهم، وأصدروا بياناً طالبوا فيه باستقالة وزير الحربيّة رفقي باشا، وبعد وصولهم إلىٰ ذلك الهدف طالبوا باستقالة رئيس الوزراء رياض باشا الذي وجد نفسه مرغماً علىٰ الاستقالة، وعيّن محلّه رئيس الوزراء السابق شريف باشا الذي كان من أنصار المجلس ومؤيّديه، ولكنّه هو الآخر لم يستطع أن يحقّق شيئاً.

وعيّن بعده [محمود] سامي البارودي[1] الذي كانت له روابط صداقة مع ضبّاط الانقلاب، وقام الخديوي توفيق باشا الذي أقلقته هذه التحوّلات السريعة بعزل رئيس الوزراء وتعيين وزراء جدد.

وقام عرابي هو وأصحابه من الضبّاط بمحاصرة قصر الملك، وطالبوا بتحقيق مطاليب الشعب، والتي لُخّصت بالنقاط التالية:

١ ـ عزل جميع الوزراء، وتشكيل مجلس نوّاب الشعب.

٢ ـ زيادة أعداد المنتسبين إلىٰ الجيش إلىٰ (١٨) ألف جندي.

فلم يكن أمام الملك إلّا التسليم وتعيين شريف باشا مرّة أُخرىٰ رئيساً

---

(١) محمود سامي بن حسن حسني بن عبدالله البارودي المصري: أحد الشعراء المجيدين والقادة الشجعان. ولد في القاهرة سنة ١٨٣٩م، وتعلّم بالمدرسة الحربيّة، ورحل إلى الآستانة، فأتقن التركيّة والفارسيّة، وله فيهما قصائد، وعاد إلى مصر، فكان من القوّاد، وتقلّب في المناصب التي انتهت به إلى رئاسة النظّار، واستقال. ولمّا حدثت الثورة العرابيّة كان في صفوف الثائرين، فقبض عليه وسجن، ثمّ نفي إلى جزيرة سيلان، حيث أقام فيها سبعة عشر عاماً، تعلّم خلالها الإنجليزيّة، وترجم عنها كتباً إلى العربيّة. كفّ بصره، وعفي عنه سنة ١٨٩٩م، فعاد إلى مصر، وتوفّي سنة ١٩٠٤م. له: ديوان شعر، ومختارات البارودي. (الموجز في الأدب العربي وتأريخه ٤: ٤٤٢ ـ ٤٤٥).

للوزارة وافتتاح المجلس من جديد.

أمّا فرنسا وإنجلترا اللتان وجدتا أنّ تلك الأحداث تتعارض ومصالحهما في مصر فقد قامتا بإصدار بيان، أكّدتا فيه على حمايتهما للملك.

وبرزت ـ بعد ذلك ـ خلافات حادّة بين المجلس والملك حول ميزانيّة المملكة، استقال علىٰ أثرها رئيس الوزراء شريف باشا، وتمّ تعيين البارودي مرّة أُخرىٰ لتسنّم منصب رئاسة الوزارة، وأُنيطت وزارة الدفاع إلىٰ عرابي باشا.

فلم يجد الإنجليز حلّاً لحفظ مصالحهم سوىٰ إعلان الحرب علىٰ عرابي باشا، فقام أُسطولهم الحربي بتاريخ ١١/٦/١٨٨٢ م بقصف مدينة الإسكندرية، وفي يوم ١٤ سبتمبر من تلك السنّة انتهت مقاومة عرابي باشا بعد انكساره أمام الإنجليز في التلّ الكبير، وقام الملك بنفيه إلى سيلان[١].

دور الشيخ محمّد عبده في النهضة العرابيّة

يقيناً كانت لأفكار الشيخ محمّد عبده الأثر الكبير في الثورة العرابيّة، مع أنّه لم يكن موافقاً أبداً علىٰ الانقلابات داخل المجتمع، ولطالما كرّر وفي مجالس مختلفة مخالفته لأمثال هذه التحرّكات من أجل التغيير،، فالإصلاح لا يحتاج إلىٰ قوّة، وإنّما يحتاج إلىٰ بذل كلّ الجهود من أجل تربية المجتمع والسعي لرفع معنويات الناس الاجتماعيّة؛ إذ عن طريق الناس والمجتمع تحدث أعظم التغييرات وأقواها.

وكان الشيخ عبده قد اعترض وبقوّة علىٰ قيادة عرابي باشا للانقلاب قائلاً:

«عرابي باشا أضعف من أن يتكلّم بشهامة عن المعركة والنضال، فهو بدل

(١) سيري در أنديشه سياسي عرب (رحلة في الفكر السياسي العربي): ١٢٠ ـ ١٢٢.

من أن يرضخ لمنطق العقل، فإنّه يتحرّك ويصمّم طبق ما تفرضه عليه أحلامه وخيالاته»[١].

وأذعن في خطابات أُخرىٰ قائلاً:

«ثورة عرابي باشا لم تكن خطوة صحيحة، فهو بهذا الأُسلوب قد ألقىٰ مصر في أحضان الأجنبي، وساعد علىٰ زيادة قوّة ونفوذ الاستعمار في هذا البلد»[٢].

ولكن مع كلّ هذه الأفكار والآراء المخالفة، فإنّه حينما رأىٰ مصر في خطر وضع يده بيد عرابي باشا وأعلن وقوفه معه، ولم يجد بدّاً من ذلك من أجل الحدّ من حضور الإنجليز في أرض الكنانة. وبعد هزيمة عرابي باشا ونفيه من البلاد أُلقي القبض عليه بجرم دعمه للثورة العرابيّة، وأُودع السجن ثلاثة أشهر، ومن ثمّ نفي عن مصر[٣].

في السجن

قام الشيخ محمّد عبده خلال الفترة التي أمضاها في السجن بكتابة وقائع ثورة عرابي مبدياً وجهات نظره الشخصيّة، وتطرّق إلىٰ دوره فيها، وأهمّ ما جاء فيها من مواضيع:

خلاصة الخطاب السياسي لعرابي باشا.

عزل الخديوي لعرابي، واتّفاق الناس علىٰ مخالفته، واستمرار الاستعداد للحرب.

---

(١) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٥٩.
(٢) عبقري الإصلاح والتعليم: ١١٧.
(٣) الأعلام للزركلي ٦: ٢٥٢.

خيانة سلطان باشا و...[١]

هذا وقد أصبح الإمام محمّد عبده رمز المقاومة الشعبيّة ضدّ الإنجليز، وكانت مقالاته التي كتبها في السجن تدعو إلىٰ مواصلة النضال وحركة عرابي حتّىٰ طرد الإنجليز، ولكن للأسف فإنّ عدّة أفراد كانوا قد خانوا الشعب، ومن ضمنهم سلطان باشا[٢].

تعرّض الشيخ عبده في السجن إلىٰ مضايقات شديدة واستجوابات قاسية وصعوبات كثيرة، وفي إحدىٰ رسائله التي كان يرسلها من سجنه لأحد أصدقائه أوضح ذلك، وأكّد أن أكثرها مضايقات روحيّة لكسر معنوياته وإحباط عزيمته[٣].

•

رسالة إلى الأهل من السجن

وفي إحدىٰ رسائله التي أرسلها من السجن إلىٰ عائلته أوصىٰ بإيصال مجموعة مجلّدات لكتاب «حاشية ابن عابدين»[٤] إلى صديقه الشيخ داغر لحاجته إليها، وهذا إن دلّ علىٰ شيء فإنّما يدلّ علىٰ أنّ الشيخ عبده لم يكن ينسىٰ أصدقاءه حتّىٰ في أحلك الظروف كالسجن[٥].

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٣٥٦ و٤٨٣ ـ ٤٨٦.

(٢) المصدر السابق ١: ٥٠١ ـ ٥٠٣.

(٣) المصدر السابق ١: ٤٩٣.

(٤) محمّد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي: فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره. ولد في دمشق سنة ١١٩٨ هـ، وتوفّي فيها سنة ١٢٥٢ هـ. من مؤلّفاته: ردّ المحتار على الدرّ المختار، العقود الدرّية، نسمات الأسحار، مجموعة الرسائل. (معجم المؤلّفين ٩: ٧٧).

(٥) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٥٠٦.

في باريس: ولادة العروة الوثقىٰ

كان عمر الشيخ محمّد عبده ثلاثة وثلاثين عاماً يوم حكم عليه ونفي إلىٰ بيروت، وما أن وصل إلىٰ منفاه حتّىٰ اتّصل به أُستاذه السيّد جمال الدين الأفغاني «الأسد آبادي» من باريس طالباً منه أن يوافيه إلىٰ هناك من أجل مواصلة النشاط السياسي المشترك.

وفي باريس اشترك الاثنان في إصدار مجلّة «العروة الوثقىٰ».

أخافت تلك المجلّة المستعمرين وقضّت مضاجعهم، وكان لها أقوىٰ تأثير في توعية الأُمّة الإسلاميّة وتنبيهها نحو الأخطار المحدقة بها.

انتُخب اسم المجلّة من قوله تعالىٰ في سورة البقرة: **﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِالله فَقَدِ اَسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ اَلْوُثْقَىٰ لَا اَنفِصَامَ لَهَا وَاَلله سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾**[1].

وكان المدير المسؤول عن المجلّة هو السيّد جمال الدين، ورئيس تحريرها هو الشيخ محمّد عبده.

كانت المقالات المنشورة فيها متوجّهة إلىٰ معاداة الاستعمار والدعوة إلىٰ مقاومته وطرده من البلدان الإسلاميّة.

وهذا فهرست لبعض تلك المقالات:

الجبن، زلزال الإنجليز في السودان، اضطراب سياسة إنجلترا في مصر، برلمان إنجلترا، مقاصد إنجلترا في مصر، إنجلترا والجيش، الإنجليز والإسلام، وغيرها[2].

إضافة إلىٰ تلك المقالات السياسيّة فقد كانت هناك مقالات عقائدية

---

(١) سورة البقرة ٢: ٢٥٦.

(٢) العروة الوثقى: ٨٥ و١٣١ و١٧٣.

وحدوية، أمثال :

النصرانيّة والإسلام وأهلها، الوحدة الإسلاميّة، دعوة الفرس إلىٰ الاتّحاد مع الأفغان، وغيرها(١).

الانتشار العالمي

أخذت مجلّة «العروة الوثقىٰ» ـ بعد ازدياد شعبيتها وكثرة قرّائها ـ تبحث لها عن مواضع قدم في أماكن كثيرة في العالم، وكان يتمّ توزيعها بصورة سرّية في بعض بلدان العالم الإسلامي، وذلك لأنّ حكوماتها ونتيجة لخشيتها من غضب الإنجليز كانت تمنع انتشارها بين صفوف مواطنيها.

وكان دور الشيخ محمّد عبده دوراً شخصيّاً كبيراً في انتشار هذه المجلّة في كثير من بلدان العالم الإسلامي، فكان يسافر بنفسه إلىٰ عدّة دول، كمصر وتونس للعثور علىٰ وكلاء يتكفّلون نشر المجلّة وإيصالها إلىٰ أيدي قرّائها المتعطّشين لها(٢).

السفر إلىٰ لندن

أسباب عديدة كانت وراء دعوة الإنجليز للسيّد جمال الدين للسفر إلىٰ لندن من أجل التفاوض مع المسؤولين هناك :

---

(١) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده مصلح مصر الكبير): ٦٢، ولاحظ العروة الوثقى: ٢٠٩ و٢١٤ و٢٤٧ و٢٤٩ و٢٩٨ و٣٩٥.

(٢) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٦٥ و٧٠.

١ ـ ظهور حركة محمّد المهدي[1] في السودان، وادّعاؤه المهدوية، وقيامه بمحاربة الوجود الإنجليزي ووكلائهم هناك، فأدّىٰ ذلك إلىٰ خلق مشاكل كثيرة للإنجليز كانوا في غنىً عنها في ذلك الوقت.

هذا من جانب، ومن جانب آخر كان المهدي متأثّراً بالسيّد جمال الدين ومخلصاً له، ممّا أمّل الإنجليز في أن يستفيدوا من شخص السيّد للضغط علىٰ المهدي؛ لأجل تخفيف حدّة عدائه لهم.

٢ ـ أثارت مقالات السيّد جمال الدين القوية والمؤثّرة مخاوف الإنجليز من تضرّر مصالحهم في المنطقة، لما كانت تفعله من تحريض الناس ضدّ التواجد الإنجليزي علىٰ أرض العالم الإسلامي، فأرادوا من خلال دعوته إلىٰ لندن إلىٰ إقناعه للتخفيف من حدّة تلك المقالات أو تغييرها.

وكان السيّد يعتمد كثيراً علىٰ الشيخ عبده لذكائه وشجاعته؛ إذ كان محطّ ثقته واطمئنانه، ولذا أرسله بالنيابة عنه إلىٰ لندن للتفاوض مع المسؤولين هناك، فاستغلّ الشيخ عبده هذه الفرصة لإيصال مطالب الشعبين المصري والسوداني إلىٰ أسماع أعضاء البرلمان الإنجليزي، عسىٰ ولعلّ أن تقوم الحكومة الإنجليزية بتغيير سياستها تجاه هذين البلدين.

---

(١) ولد محمّد أحمد المهدي سنة ١٨٤٤م بجزيرة لبب في السودان، وكان أبوه نجّاراً. درس مبادئ العلوم ومالت نفسه إلى التصوّف، وأخذ تعاليمها عن أستاذه محمّد الشريف نور الدائم، وبنى بجزيرة آبا مسجداً للصلاة وخلوة للتدريس، وأقبل عليه سكّان الجزيرة، فتتلمذ عليه بعضهم، حتّى ذاع صيته في النواحي المجاورة، ولمّا كثر أتباعه ومريدوه زعم أنّه المهدي المنتظر، ثمّ أخذ يذيع دعوته جهراً سنة ١٨٨١م. أُصيب بحمّىٰ خبيثة من نوع الالتهاب السحائي الشوكي، لم تمهله بضعة أيّام حتّى أودت بحياته سنة ١٨٨٥م، وتولّى حكم السودان من بعده خليفته عبدالله التعايشي. (الشيعة في شمال أفريقيا: ١٥٩ ـ ١٦١).

وكانت له مفاوضات ومباحثات مع كبار المسؤولين في الحكومة الإنجليزية، أهمّها مفاوضته مع اللورد هرتنكتون وزير الحربيّة الإنجليزي، والتي نُشرت مفصّلة فيما بعد في مجلّة «العروة الوثقىٰ» تحت عنوان: (هؤلاء رجال الإنجليز، وهذه أفكارهم!)[1] جاء فيها:

«سأل وزير الحربيّة الإنجليزي: ألا يرضىٰ المصريّون أن يكونوا في أمن وراحة تحت سلطة الحكومة الإنجليزية؟ وألا يرون حكومتنا خيراً لهم من حكومة الأتراك وفلان باشا وفلان باشا؟!

فأجابه الشيخ عبده: كلّا، إنّ المصريّين قوم عرب، وكلّهم مسلمون إلّا قليلاً، وفيهم من محبّي أوطانهم مثل ما في الشعب الإنجليزي، فلا يخطر ببال أحد منهم الميل إلىٰ الخضوع لسلطة من يخالفه في الدين والجنس، ولا يصحّ لحضرة اللورد ـ وهو علىٰ علم بطبائع الأُمم ـ أن يتصوّر هذا الميل في المصريّين.

اللورد: هل تنكر تفشّي الجهل في مصر؟ وأنّ الأكثرية لا تفرّق بين الحاكم الأجنبي والحاكم الوطني؟ وأنّ ما ذكرته من النفرة لسلطة الأجانب إنّما يكون في الأُمم المهذّبة؟!

فاستشاط الشيخ غضباً وقال له:

أوّلاً: إنّ النفرة من ولاية الأجنبي ونبذ الطاعة لسلطته ممّا أُودع في فطرة البشر، ولا يحتاج للدرس والمطالعة، وهو شعور إنساني ظهرت قوّته في أشدّ الأُمم توحّشاً، كقبائل الزولو الذين لم تنسوا ما كابدتموه منهم في الدفاع عن أوطانهم.

وثانياً: إنّ المسلمين مهما كانوا وعلىٰ أيّ درجة وجدوا لا يصلون من

(١) العروة الوثقى: ٤٣٠ ـ ٤٣٣.

الجهل إلىٰ الدرجة التي تصوّرها الوزير، فإنّ الأُمّيّين منهم ومن لا يقرأون ولا يكتبون لا يفوتهم العلم بضروريات الدين، ومن أجلاها وأظهرها عندهم أن لا يدينوا لمخالفيهم فيه، وأنّ لهم في خطب الجمعة ومواعظ الوعّاظ في مساجدهم ما يقوم مقام العلوم الابتدائيّة، وأنّ جميع ما يتلقّونه من النصائح الدينيّة يحذّرهم من الخضوع لمن لا يوافقهم، ويحدث فيهم من الإحساسات الشريفة الإنسانيّة ما لا ينحطّون معه عن سائر الأُمم، خصوصاً أهل مصر الذين ينطقون باللسان العربي ويفهمون دقائق ما أُودع في ذلك اللسان، وهو لسان دينهم.

وثالثاً: إنّ أرض مصر من زمن محمّد علي قد انتشرت فيها العلوم والآداب الجديدة على نحو ما هو موجود في بلاد أُوربا، وأخذ كلّ مصري نصيباً منها علىٰ قدره، ولا تخلو قرية من القرىٰ الصغيرة من أن يكون فيها قارئون كاتبون، والأخبار العموميّة توصلها إليهم الجرائد العربيّة، ومن لا يقرأ يستنبئ الأخبار من القارئين. فبهذا أضافوا إلىٰ الشعور الطبيعي والتقليد الديني محبّة وطنيّة، منشؤها التربية العامّة»(١).

وفي جواب آخر له علىٰ سؤال حول توفيق باشا خديوي مصر قال:

«توفيق باشا أساء إلينا أبلغ السوء؛ لأنّه مهّد لدخولكم بلادنا، ورجل مثله انضمّ إلىٰ أعدائنا أيّام الحرب لا يمكننا أن نشعر إزاءه بأدنىٰ احترام، لكنّه إذا ندم علىٰ ما صدر منه، وإذا عمل علىٰ الخلاص منكم، فربّما غفرنا له سوءاته، إنّنا لا

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٧١٣، الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ٤١، شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٦٦.

نريد خونة، وجوههم مصريّة وقلوبهم إنجليزيّة!»[١].

وإثر ذلك يأس الإنجليز من الشيخ عبده وأُستاذه السيّد جمال الدين، وذلك بعد أن رأوا أنّهم لا يستطيعون إغراءهما بالسكوت فضلاً عن جرّهما إلىٰ جانبهم.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ الشيخ عبده قد توصّل إلىٰ أنّ الإنجليز لن يغيّروا سياستهم تجاه الدول الإسلاميّة، ولذا ترك لندن راجعاً إلىٰ باريس، ليواصل نشاطه الإعلامي إلىٰ جانب السيّد جمال.

ولم يكن الحال كما أرادا أو أمّلا، فلم تستمرّ نشاطاتهما كثيراً في باريس بعد أن تعرّضت لهما الحكومة الفرنسيّة بالتضييق، ومن ثمّ مُنعت المجلّة من الطباعة في باريس، فتوقّف العمل بها عام ١٣٠٢ هـ، بعد مضي أكثر من (١٨) شهراً علىٰ عمرها، وبالخصوص بعد سفر الشيخ عبده إلىٰ لندن.

العودة إلىٰ بيروت

وبعد إغلاق المجلّة سافر السيّد جمال الدين إلىٰ إيران لمواصلة نضاله، وافترق الشيخ عن أُستاذه بعد أن قرّر هو الآخر العودة إلىٰ بيروت؛ إذ منع من دخول مصر، وكان هذا آخر لقاء بين هذين العملاقين.

وفي بيروت كرّس الشيخ عبده جلّ أوقاته للأعمال الإصلاحيّة عن طريق التأليف وكتابة المقالات التوعوية مبتعداً ما أمكن عن المشاركة في النشاطات السياسيّة.

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٧١٦، الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ٤٠.

وهناك تعرّف علىٰ كتاب «نهج البلاغة»، وقام بشرحه، وقام كذلك بكتابة المقالات القيّمة لجريدة «ثمرات الفنون» التي كانت تطبع في بيروت آنذاك(١).

إصلاح مناهج التعليم الديني

كان الشيخ عبده كأُستاذه السيّد جمال يمتاز بروحيّة إصلاحيّة ونضاليّة أبعد أُفقاً من أن تحدّ بحدود جغرافيّة طبقيّة، وأيضاً لم يكن فكره ضيّقاً بحدود المكان المحيط به، بل كان الشيخ مفكّراً عالميّاً يتجاوز حدود البلد الذي هو فيه*.

---

(١) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٧٦.

(*) يعالج هذا المبحث ـ مهام الحكومة ـ الإصلاحات التي رأى الإمام ضرورة إتمامها في المؤسّسات الحكومية والأنشطة التي تقوم بها، حيث اعتقد بأنّ تطوير هذه المؤسّسات (شكلاً وموضوعاً) لا يقلّ أهمية عن الدعوة للأفكار العصرية، فلا إمكانية لتنفيذ هذه الأفكار بمؤسّسات تقليدية. والإصلاح في نظره في هذا المجال يتمّ بأمرين: أوّلهما: تحقيق اللامركزية، وإعطاء الاستقلالية لمؤسّسات الحكومة الإدارية، وثانيهما: تغيير اللوائح والقوانين القديمة بأُخرى حديثة تمكّن من إنجاز الإصلاح الاجتماعي والسياسي.

ويمكن التعرّف على أهمّ المظاهر الفكرية بخصوص مهام الحكومة وإصلاح مؤسّساتها بالتعرّض لأفكاره بإيجاز في المجالين التربوي والإداري.

أوّلاً: في المجال التربوي والثقافي:

كان سلطان التربية قوياً على الإمام، حتّى أنّه كثيراً ما عبّر عن أمله في اتّجاه الحكومة أوّلاً إلى مهام التهذيب من خلال مدارسها التعليمية المختلفة. وقد سبق الإشارة إلى اهتمامه الشديد بإصلاح الأزهر.

وأسباب ذلك كثيرة، سبق توضيحها أيضاً، لعلّ أهمّها: سوء الحالة الاجتماعية لطلّاب الأزهر، وجمود النظام التعليمي الأزهري. وقد لمس ذلك بنفسه وقت أن كان طالباً.

يقول الإمام: «إنّ نفسي توجّهت إلى إصلاح الأزهر منذ كنت مجاوراً فيه.. وقد شرعت فيه فحيل بيني وبينه، ثمّ كنت أترقّب الفرص، فما سنحت إلّا واستشرفت لها وأقبلت عليها، حتّى إذا ما صادفت الموانع لويت وصرت مترقّباً فرصة أُخرى».

←

← وقد كان مقتنعاً بأنّ إصلاح الأزهر لا يتمّ إلّا بمساعدة الحكومة، ومن ثمّ اتّجه إلى الخديو عبّاس حلمي الثاني بمقترحاته الإصلاحية التي انحصرت في تغيير نظام التعليم وأُسلوب التربية والإدارة. وذلك حتّى يصبح الأزهر جامعة بالمعنى الصحيح، يتلقّى فيها الطلّاب الثقافة الصحيحة التي تعدّهم لأن يكونوا رجالاً عاملين، فيكون منهم لمصر وللإسلام قضاة ذو نزاهة، وأساتذة باحثون، وعلماء متخصّصون، ومرسلون مخلصون، يعملون على بثّ الآراء الدينية السليمة والمعاني الأخلاقية الرقيقة، ومكافحة الخرافات، والقضاء على البدع والأباطيل.

وإذا كان قد رأى تطوير الأزهر ليصبح مؤسّسة تخدم مصالح الدولة وتقوم بمهام الحفاظ على العقيدة، فإنّ ذلك كان مرهوناً بعدم تدخّل الخديو في شؤون الأزهر بتوجيهه إلى ما يحقّق أغراضه الخاصّة.

وفي حديث للإمام مع رشيد رضا يجيب فيه على سؤال بشأن رفض شيوخ الأزهر تنفيذ قرارات مجلس إدارة الأزهر، يقول: «إنّ هذا التنفيذ لا يكون إلّا بسلطة الحكومة، وإنّني أرجو أن لا أدع الحكومة تتدخّل في الأزهر مادمت فيه، فكيف أكون أنا الذي يدعوها إلى ذلك ؟! فنحن ندعو الشيوخ بالامتناع معتصمين بالصبر» أي: أنّه يريد استقلالية كاملة للأزهر؛ لعلمه أنّ الخديو يهدف إلى جعل الأزهر أداة في يده يحقّق بها أغراضه الخاصّة.

ولم يهتم بالتعليم الديني فقط، بل وجّه عنايته إلى التعليم المدني ونشر العلوم الحديثة، وفي هذا انتقد مناهج التعليم القديمة وسياسات الحكومة، ورأى أنّ عملها منذ تجربة محمّد علي كان تخريج موظّفين للإدارة المصرية من المدارس المختلفة دون الاهتمام بالعلوم التي يتلقّاها الطلبة من حيث طريقة العرض والمضمون، كما ترتّب على سياستها سوء التربية وقصد بها الجهل بالأخلاق الفاضلة وعدم استغلال المعرفة فيما يهذّب النفوس ويصلح السلوك ويساعد على التطوّر.

وقد كانت له اجتهادات في تطوّر نظم التعليم. ونوجز منها أفكاره في إصلاح دار العلوم والمدارس الخيرية. فأمّا بالنسبة لدار العلوم فقد وضع برنامجاً من اثني عشر بنداً، لعلّ أهمّها:

١ ـ حذف بعض العلوم التي تلقّاها الطلبة في الأزهر، وإضافة مواد جديدة، مثل علوم الآداب الدينية.

←

← ٢ ـ تغيير طريقة تدريس تفسير القرآن وتعليم الأحاديث النبوية.
٣ ـ اختيار معلّمين صالحين للعمل بها.
٤ ـ تعيين ناظر للمدرسة عالماً بالدين موثوقاً به عند العامّة.
٥ ـ إلزام الطلّاب بنظام شديد في التهذيب وملازمة العمل بما يعلمون.
٦ ـ أن توكل للطلّاب بعد تخرّجهم وظائف التدريس في المدارس ومكاتب الحكومة أيضاً.
أمّا بالنسبة للمدارس الخيرية فقد اقترح لها نظاماً تعليمياً هو في حقيقته نظام «طبقي»، بمعنى: أنّه افترض أنّ التعليم الراقي فيها هو لأبناء الأسر الميسورة والمتوسّطة لمن هم أقلّ غنىً لتخريج موظّفين على وجه الإهمال، ثمّ هناك التعليم الأدنى لأبناء الفقراء الذين يتخصّصون في مجالات الحرف والصناعة وفنون الزراعة، وهي حرف آبائهم، وإن كان في الحقيقة لم يقل بثبات هذا التقسيم، وإنّما قال بإمكانية أن يترقّى من هو في التعليم الأدنى إلى التعليم الأعلى إذا ما أثبت نبوغاً أو اجتهاداً كبيراً، وعلى المجتمع أن يعطيه حقّه ويكرمه.
وقد رأى أنّ هذا التقسيم «الطبقي» التعليمي يجب تعميمه في كافّة المدارس، وافترض أنّ التعليم في المدارس الخيرية يجب أن يكون حدّاً أدنى مشتركاً بين جميع التلاميذ في البلاد، ثمّ على حدّ قوله: «يتسنّى لكلّ طبقة أن تتناول من العلوم والفنون واللغات في المدارس الثانوية والعالمية ما هي مستعدّة له».
واللغة من أهمّ الوسائل التي تحقّق التربية والتعليم، وقد بدأ جهوده في إصلاحها منذ أن أصبح محرّراً في «الوقائع المصرية» في بداية حياته السياسية، وعندما تولّى منصب رئاسة تحريرها قام بإصلاح إدارتها باعتبارها مؤسّسة من مؤسّسات الحكومة، فغيّرت لغتها الركيكة إلى أخرى سليمة عربية، وتنوّعت معارفها، وعبّرت عن الرأي العامّ، وانتقدت الوزارات، وأصبحت لها إدارة منظّمة انقسمت إلى أقسام متخصّصة.
ثانياً: في المجال الإداري:
يفهم من كتابات الإمام أنّه كان يحثّ الحكومة على ترشيد إدارتها وإصلاح قوانينها الإدارية بما يسهّل تنفيذ السياسة العامّة لها. فكتب عن ضرورة تغيير مفهوم الوظيفة المدنية وتنظيم سلطات المجالس المحلّية. ففي عام ١٨٨١ كتب مقالة بعنوان: «قانون الوظائف المدنية» دافع فيها عن الدعوة إلى ذلك القانون الذي قيل: إنّه سينظّم الحصول على الوظيفة ←

← الحكومية. وكانت له وجهات نظره التي رأى أنّ الأخذ بها من شأنه أن يجعل الخدمة المدنية خدمة عصرية ومفيدة للحكومة، فهو ينتقد المحسوبية في التعيينات، كما ينتقد كثرة القرارات الإدارية وتعدّدها بما يجعل من الصعب الاستمرار على سياسة محدّدة، فيقول: «إنّ أوّل ما يجب أن يرسم في ذلك القانون أن لا توجد الوظيفة للشخص، بل يوجد الشخص للوظيفة، ويجب أيضاً أن يكون طالب الوظيفة عند احتياجها إليه لائقاً لها مستعداً لأداء واجباتها، وأن يفهم القانون الذي يعمل بمقتضاه، وفوق هذا وذاك يكون متحلّياً بالأخلاق السامية».

ولا يقتصر الأمر على إصلاح مفهوم الوظيفة المدنية، بل أيضاً إصلاح المجالس الإدارية، وهي المتعلّقة بشؤون المجالس المحلّية (مجالس المديريات). فهذا النوع من اللامركزية كان يثير الغموض في أذهان الناس، حتّى أنّهم كانوا يتصوّرون أنّ الرؤوساء المتروك لهم شأن الأوضاع المحلّية (الأمن، الأشغال العامّة) إنّما يملكون سلطة مطلقة عليهم، وأنّه لا أمل في مقاضاتهم؛ لأنّهم ممثّلوا الحكومة، والحكومة لا يمكن مقاضاتها. هنا يأتي الإمام ليؤكّد أنّ الحكومة يمكن مقاضاتها عن طريق المجالس الإدارية المنشأة لذلك، وأنّ الفرد يفعل ذلك إذا وقع عليه ضرر في أرضه أو ماله ينتج عن نشاط للحكومة، وقال: «إنّ هذه المجالس الإدارية هي كالمحاكم، لها قانونها الذي يميّزها عن المحاكم القضائية العادية».

وقد دافع عن اتّجاه نظارة مصطفى رياض باشا (سبتمبر ١٨٧٩) بتسهيل الأعمال ورفع المظالم، فامتدح قوانين إلغاء السخرة، حيث كانت الحكومة ترهق الفلّاحين بمشاريع يعملون فيها بلا مقابل (بناء الكباري، وشقّ الطرق..)، ويلاحظ أنّ كبار الملّاك كانوا يلجأون استناداً إلى مسلك الحكومة إلى مثل هذه الأساليب، لتنفيذ بعض مشروعاتهم الخاصّة، ومنها أيضاً إلغاء الكرباج، وإبطال الحبس في تحصيل الحقوق، وتخفيض الضرائب. أي: أنّ الإمام أراد من الحكومة أن تصلح مؤسّساتها بما يجعلها أكثر قدرة على تلبية احتياجات المواطنين المتجدّدة، وأن تكون على مستوى العصر، فالأفكار الحديثة في مجالات المجتمع المختلفة لن تتحقّق من فراغ، وإنّما بوجود مؤسّسات عصرية تلائمها. وقد عكس اعتقاده القوي في دور الثقافة والتربية على الدور الذي يمكن أن تضع له مؤسّسات الحكومة أولوية عن غيره، ولذلك أكّد على إصلاح مؤسّسات التعليم المختلفة، ولكن نجاح الحكومة في هذا الدور مرهون أيضاً بوجود الفئة المثقّفة من المجتمع التي يمكنها أن تتولّى مراكز ←

من هنا رأينا كيف أنّه أثناء إقامته في بيروت وحينما قام السلطان العثماني عبد الحميد[١] بإصدار أمره لتشكيل هيئة علميّة برئاسة شيخ الإسلام العثماني من أجل إصلاح البرامج الدراسيّة في المدارس الدينيّة، سارع الشيخ بروحيّة لا تعرف الهدوء والاستكانة مغتنماً الفرصة لكتابة لائحة مهمّة بهذا الشأن، وبعد إكمالها سلّمها إلىٰ شيخ الإسلام العثماني، فسجّل لنفسه بهذا المضمار مقاماً في الإصلاح التعليمي والتغيير نحو الأفضل.

ضمّن لائحته مجموعة توصيات واقتراحات تخصّ كلّ مرحلة من المراحل الدراسيّة، وشملت حتّىٰ الأساتذة والمدرّسين.

ومن أراد الاطّلاع علىٰ هذه اللائحة فما عليه إلّا أن يراجع كتاب «الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده» (المجلّد الأوّل)، صفحة (٧٥).

تأسيس جمعيّة المقاصد الخيريّة في بيروت

تنبّه الشيخ محمّد عبده في بيروت لخطورة الهجمة الثقافيّة التي يتعرّض لها

← التأثير داخل تلك الحكومة، ومن هنا كان حديثه عن الصفوة المستنيرة. (الفكر السياسي للإمام محمّد عبده: ٢١٤ ـ ٢١٨).

(١) عبد الحميد الثاني بن عبد المجيد بن محمود: سلطان عثماني مارس الحكم من سنة ١٨٧٦م حتّى سنة ١٩٠٩م، تولّى الخلافة بعد موت أبيه عبد المجيد الأوّل وإزاحة أخيه مراد الخامس المختلّ عقليّاً، وكان وراء صدور أوّل دستور عثماني عام ١٨٧٦م، وأقدم على حلّ المجلس النيابي، وعلّق الدستور، واتّجه لتقوية الرابطة الإسلاميّة في السلطنة العثمانيّة، وقامت في زمنه حروب كثيرة مع روسيا، وامتاز حكمه بالنزعة الأوتوقراطيّة، وكان شكّاكاً بطبعه لا يثق بالآخرين. عزل عن السلطة من خلال جمعيّة الاتّحاد والترقّي، وولّي أخوه السلطان محمّد الخامس (رشاد) صورياً. توفّي سنة ١٩١٨م. (تاريخ الدولة العثمانية: ٥٨٧ و٧٠٨، موسوعة السياسة ٣: ٨١٠ ـ ٨١١).

الشعب اللبناني بسبب سيطرة الانجليز والفرنسيّين علىٰ مقدّراتهم ومراكز النفوذ الثقافيّة؛ لأجل تحريف أذهان الشباب وسلخهم عن هويتهم وتراثهم الديني، فقام بتأسيس جمعيّة خيريّة تعمل تحت غطاء تعليمي تربوي لتربيّة أبناء المسلمين تربية عقائديّة دينيّة، بحيث تحصّنهم أمام نفوذ الثقافة الغربيّة المنحطّة.

ولكن بعض المسيحيّين المرتبطين بالأجنبي وجدوا أنّ هذه الجمعيّة تهدّد مصالحهم وتقضي علىٰ نفوذهم وطموحاتهم في الداخل، فأشاعوا أنّ هذه الجمعيّة ليست خيرية أو تربوية، بل هي مؤسّسة سياسيّة تتستّر تحت غطاء التعليم! وسبّب ذلك أن يقوم المسؤولون هناك بإلغاء عملها أو تقليصه في بعض الأماكن إلىٰ حدّ المجالس العادية، وبمرور الزمان أُزيلت عن الوجود.

العودة إلىٰ مصر

في عام ١٣٠٦ هـ مرّت مصر ببعض الانفراج السياسي، وعاد رياض باشا مرّة أُخرىٰ إلىٰ السلطة بتسنّمه منصب وزير الداخليّة، فكانت الأرضيّة مهيّأة لعودة الشيخ إلىٰ مصر.

فمن جانب كان اسم الشيخ عبده علىٰ ألسنة الناس، يلهجون بمواقفه الشجاعة ضدّ الاستعمار، وكان عظيم منزلته بينهم ودوره السياسي لا يسمح بإطالة مدّة نفيه.

ومن جانب آخر لعب أصدقاء الشيخ ـ أمثال: سعد زغلول وغازي مختار وغيرهما ـ دوراً مشهوداً للتوسّط بينه وبين الملك للسماح له بالعودة إلىٰ مصر.

وعلىٰ الرغم من أنّ الخديوي توفيق باشا لم يكن يرتاح للشيخ كثيراً ولم يكن يوافق علىٰ عودته، لكنّه وجد نفسه أخيراً مرغماً علىٰ السماح له بالعودة إلىٰ

الديار شارطاً عليه عدم التدخّل في الأُمور السياسيّة[١].

وعاد الشيخ إلىٰ مصر بعد أن وافق علىٰ شرط الملك.

ويُعزى سبب موافقته على شرط الملك إلى أنّه كان قد يأس من طرق العمل السياسي للتغيير، فأولى اهتماماته نحو إصلاح المجتمع والعمل علىٰ تربية أبناءه تربية دينيّة عقائدية والأخذ بيدهم نحو الرقي العلمي والتطوّر الثقافي.

الدفاع عن الدين (الردّ علىٰ هاناتو)

في أوائل عام ١٢٧٩ هـ قام وزير خارجيّة فرانسا (هاناتو) بنشر مقال له في إحدىٰ صحف باريس بمناسبة الاحتلال الفرنسي لبلدان العالم الإسلامي، تهجّم فيه علىٰ العقيدة الإسلاميّة وعلىٰ المسلمين.

وممّا جاء فيه: أنّ هناك سببين لتخلّف المسلمين: الأوّل: اعتقاد المسلمين بالذات الإلهيّة وأنّها واحدة، والثاني: اعتقادهم بفكرة القضاء والقدر.

ويؤكّد في مقاله هذا علىٰ أنّ اعتقاد المسيحيّين بالثالوث يرفع من شأن الإنسان، إلّا أنّ المسلمين بتنزيههم الإله عن هذا الشرك نزّلوا من شأن وقيمة الإنسانيّة!

ومن جانب آخر فإنّ إيمان المسيحيّة بحرّية الإنسان عامل دافع لرقي وتطوّر الإنسانيّة إلىٰ الأمام، بينما اعتقاد الإسلام بعقيدة القضاء والقدر يسلب هذه الحرّية![٢]

---

(١) الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ٤٩، شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٨٢.

(٢) الإمام محمّد عبده ومنهجه في التفسير ٣: ٤٠٩.

ولمّا قرأ الشيخ محمّد عبده المقال لم يغمض له جفن في تلك الليلة حتّىٰ قام من فوره وأخذ يكتب مقالة أدبيّة رائعة في الردّ عليه.. جاء فيها التذكير بأنّ الإسلام لا يقول بالجبر الذي فهمه هاناتو، وأثبت حرّية التصرّف والاختيار في نحو أربع وستّين آية(١).

وأخيراً كان ادّعاء هاناتو الآنف الذكر سبباً في إقدام الشيخ عبده علىٰ تأليف كتابه: «الإسلام والنصرانيّة»(٢).

جواب القسّيس

هناك سؤال يطرح كلّما تطرّق الكلام حول المقارنة بين الحضارة الغربيّة والإسلام، وهو: ما سرّ تخلّف المسلمين وتقدّم الغرب؟

حيث يحاول البعض إيعاز تخلّف المسلمين إلىٰ الدين الإسلامي قائلين: إنّه بغضّ النظر عن محتوىٰ ومتن الديانتين المسيحيّة والإسلاميّة، يهمّنا أن نشاهد ثمرتهما علىٰ أرض الواقع، البلدان المسيحيّة اليوم متطوّرة علىٰ كافّة الأصعدة الثقافيّة والاجتماعيّة، سواء في الجانب المادّي أو المعنوي، أمّا المسلمون فيعيشون التخلّف والتراجع

فيردّ الشيخ محمّد عبده علىٰ القسّيس الذي كان استدلاله الآنف الذكر بهذا الشكل قائلاً:

«إنّ استدلالكم متين جدّاً حينما قلتم: إنّ الشجرة تعرف من ثمارها، ونحن إذ نقبل بهذا الاستدلال نشترط أن تكون تلك الثمرة عائدة إلىٰ تلك الشجرة؛ إذ

(١) انظر المصدر السابق ٣: ٤٠٩.
(٢) المصدر السابق ٣: ٤٠٩.

أصل الكلام هو أنّنا حينما نرىٰ الثمار نتيقّن مائة بـالمائة أنّـها ـذه الشجرة أو تلك، لا أن نتخيّل ذلك، بينما هي في الواقع ثمار لغيرها.. ونحن يومنا هذا حيث نعمل بالإسلام ولو بشكل نسبي، فقد كنّا من أكثر الأُمم تـقدّماً وتطوّراً باتّفاق كلّ أهل النظر والتحقيق منذ ظهور الإسلام إلىٰ القرن الخامس، بل والقرن السادس الهجري، كنّا حاملي مشعل الحضارة والمدنيّة إلىٰ العالم في وقت كانت فيه البلدان المسيحيّة تعيش قمّة الوحشيّة والبربريّة والتخلّف»[1].

الجمعيّة الخيريّة الإسلاميّة

شارك الشيخ محمّد عبده عام ١٣١٠ هـ في تأسيس (الجمعيّة الخيريّة الإسلاميّة)، وكان الهدف من إنشائها إصلاح طريقة تفكير الأساتذة والمعلّمين في مختلف الأصعدة التعليميّة أو المدارس المصريّة.

وفي عام ١٣١٨ هـ أُنيطت إليه مهمّة رئاسة هذه الجمعيّة[2]، فقام خلالها بنشاطات متنوّعة وعامّة، منها: إلقاء دروس في التفسير، فاستطاع إحداث ثورة فكرية كبيرة.. فهو من خلال جلسات التفسير التي خصّصها للأساتذة كان ينقل أفكاره الموجّهة إلىٰ جيل الشباب المسلم الصاعد.

وهذا التخطيط لاستثمار طبقة المعلّمين المؤثّرة في المجتمع لفت أنظار الكثيرين إليه وإلىٰ توجّهاته الثقافيّة النشطة والناجحة[3].

---

(١) مسألة شناخت (مسألة المعرفة) للشهيد مرتضىٰ المطهّري: ٢٣٠.

(٢) الإمام محمّد عبده رائد الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث: ٢٧.

(٣) الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ٥٨، شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٩٢.

علىٰ مسند القضاء والحكم

طلب عبده بعد دخوله إلىٰ مصر السماح له بالتدريس في مدرسة دار العلوم، فرفض الخديوي توفيق باشا ذلك، ولكنّه اقترح تعيينه قاضياً في إحدىٰ محاكم مصر.

وبعد سنتين من نشاطه في سلك القضاء عيّن مستشاراً في محكمة الاستئناف.

هذا وقد كان أغلب رؤساء المحاكم علىٰ معرفة واطّلاع بالقوانين الفرنسيّة، ومن هذا الباب ولأجل الإلمام بالقوانين والقواعد الحقوقيّة الفرنسيّة صمّم الشيخ عبده علىٰ تعلّم اللغة الفرنسيّة.

يقول الدكتور عثمان أمين في كتابه «محمّد عبده»:

«كلّ الذين كانت لهم فرصة اللقاء والتحاور مع الأُستاذ الإمام اتّفقوا علىٰ أنّ الإمام قد أتقن الفرنسيّة بصورة جيّدة لدرجة أنّه يستطيع أن يخطب بهذه اللغة ويقرأ وأيضاً يتفاهم بها، مع أنّه لم تمض فترة طويلة منذ أن صمّم علىٰ تعلّمها إلىٰ أن أتقنها».

ولم يكن هدف الشيخ من تعلّم اللغة الفرنسيّة والاطّلاع علىٰ القوانين القضائيّة الفرنسيّة هو أن يقف علىٰ أُصول تلك القوانين والعمل بها؛ لأنّه كان علىٰ يقين من أنّه ليس هناك شيء مهما عظم أفضل من أحكام الإسلام النورانيّة، فكان الهدف من تعلّمها إذاً الاستفادة منها لأجل التعريف بعظمة الدين الإسلامي وأحكامه.

كان الشيخ في فترة جلوسه علىٰ منصّة القضاء يحكم طبق القوانين

والنظريات الإسلاميّة، حتّىٰ لقد اعترض عليه بعض القضاة بأنّه لا يعمل بالقوانين الفرنسيّة(١).

إصلاح الأزهر

مات الخديوي توفيق باشا عام ١٣٠٩ هـ في الوقت الذي كان الشيخ فيه يمارس عمله في القضاء، وخلّفه ولده عبّاس، وقد كان أُسلوب عبّاس السياسي يختلف عن أُسلوب أبيه كثيراً، حيث جمع حوله مجموعة من مقرّبي عرابي باشا، ومنذ ذلك الوقت كانت فرنسا والدولة العثمانيّة تلعبان دور الحماية والوصاية لمصر بدلاً من الإنجليز.

اغتنم الشيخ عبده هذه الفرصة، فتقرّب من الخديوي عبّاس، واقترح عليه أن يجعله من شيوخ الأزهر؛ حتّىٰ يستطيع تغيير هذه الجامعة الدينيّة وإدخال الإصلاحات إليها، وكان يؤكّد أنّ هدفه من ذلك ليس هدفاً سياسياً، بل هو عمل ثقافي ديني. فقبل الخديوي بهذا الاقتراح، وأصدر أمراً بتشكيل لجنة لإدارة وتنظيم برامج الأزهر، وأُنيطت رئاسة هذه اللجنة إلىٰ الشيخ حسّونة، واعتبر الشيخ عبده أحد أهمّ أعضائها البارزين.

فكانت تلك فرصة استفاد من خلالها لإدخال الإصلاح إلىٰ داخل الأزهر، فأوّل ما قام به هو تنظيم برامج الطلّاب وتحسين الأوضاع الصحّية داخل أروقتها، ومن ثمّ صممّ ـ بعد ذلك ـ علىٰ إدخال الإصلاح في المناهج التدريسيّة ممّا سبّب في تصاعد موجة الاعتراضات عليه من كلّ جهة، وخصوصاً بعد تصميمه علىٰ إدخال بعض الكتب كحصص دراسيّة يطالب بدراستها والامتحان بها طلبة الأزهر

(١) شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير): ٨٦.

آخر السنة الدراسيّة.

فكتب إليه أحد شيوخ الأزهر قائلاً: الإحاطة بالحساب بالطريقة العمليّة يفسد العقل ويردّ الناس عن دينهم! وامتحانات الطلبة من أكثر الموانع أمام إدامة دراستهم[١].

وفي عام ١٣١٣ هـ انتخب الشيخ محمّد عبده لرئاسة جامعة الأزهر، فاستطاع خلال فترة رئاسته القيام بعدّة نشاطات إصلاحية، علىٰ رأسها تغيير الكتب الدراسيّة بأُخرىٰ أكثر نفعاً لطلّاب العلوم الدينيّة.

هذا علىٰ الرغم من تعالي أصوات اعتراضات المخالفين، والموانع التي كانوا يضعونها في طريق الإصلاح.

كان الشيخ يخطب ويحثّ الطلبة علىٰ الاستفادة من العلوم الحديثة، ويفسّر لهم القرآن بالطريقة العلميّة المطابقة مع الكثير من الكشوفات العلميّة ويشجّع النخبة المثقّفة علىٰ التأليف والكتابة.

فترقّىٰ الأزهر في عهد رئاسته إلىٰ مصاف الجامعات التي تعتمد في مناهجها علىٰ العلوم الحديثة والمناهج المتطوّرة[٢].

بقيّة النشاطات والسمات

وفي تاريخ ٢٤ محرّم من عام ١٣١٧ هـ انتخب بعنوان مفتي مصر الأعظم[٣]، فكانت تلك فرصة عظيمة لتحقيق أهدافه في نشر الإصلاح وتحقيقه

---

(١) تاريخ الأُستاذ الإمام ٣: ١٢٨.

(٢) دائرة المعارف بزرگ إسلامي (دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى) ٨: ٦٥ ـ ٦٩.

(٣) الأعلام للزركلي ٦: ٢٥٢.

علىٰ أرض الواقع، ومنذ ذلك التاريخ بدأ يشرع في تدريس تفسير القرآن في الأزهر.

وفي تاريخ ١٨ صفر من عام ١٣١٧ هـ أصبح أحد أعضاء مجلس شورىٰ القوانين، وفي عام ١٣١٨ هـ أسّس جمعيّة (إحياء العلوم العربيّة) أخذت علىٰ عاتقها مهمّة تحقيق ونشر الآثار الإسلاميّة[1].

(١) الإمام محمّد عبده رائد الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث: ٢٧.

الفصل السادس :

دوره التقريبي

إصلاح النظام التعليمي

هرب الشيخ محمّد عبده في صباه من الدراسة الدينيّة بسبب مناهجها القديمة وغير النافعة، فلا غرابة أن نراه ـ بعد أن تسنّم المناصب العالية ـ يسعىٰ وبكلّ ما أُوتي من قوّة لإصلاح المناهج التعليميّة من هذا المنطلق، حيث كان يسعىٰ في خطبه وكتاباته إلىٰ توضيح هدفه عسىٰ أن يستجيب شيوخ الأزهر وغيرهم لدعوته.

فلنقرأ بعض المقاطع من كلام هذا الرجل حول إصلاح النظام التعليمي:

«سُئل الأصمعي(١): أيّ الرجلين أشعر، أمسلم بن الوليد(٢) أم أبو

(١) أبو سعيد عبدالملك بن قُريب بن عبد الملك بن علي الأصمعي البصري: راوية العرب وأحد أئمّة العلم باللغة والشعر والبلدان. ولد بالبصرة سنة ١٢٢ هـ، وحدّث عن: ابن عون، وسليمان التيمي، وأبي عمرو بن العلاء، وكثير. وحدّث عنه: أبو عبيد، وابن معين، وأبو حاتم السجستاني، وغيرهم. كان كثير التطواف في البوادي يقتبس علومها ويتلقّى أخبارها ويتحف بها الخلفاء، فيكافأ عليها بالعطايا الوافرة. من جملة تصانيفه: الإبل، الأضداد، خلق الإنسان، الخيل، النبات والشجر. توفّي بالبصرة سنة ٢١٦ هـ. (التاريخ الكبير ٥: ٤٢٨، المعارف: ٥٤٣ ـ ٥٤٤، تاريخ بغداد ١٠: ٤١٠ ـ ٤٢٠).

(٢) أبو الوليد مسلم بن الوليد الأنصاري بالولاء المعروف بصريع الغواني: شاعر غزل معروف. من أهل الكوفة، نزل بغداد، وأنشد الرشيد، واتّصل بالفضل بن سهل، فولّاه بريد جرجان، فاستمرّ عليه إلى أن مات فيها سنة ٢٠٨ هـ. وقال التبريزي: هو مولى أسعد بن زرارة الخزرجي، مدح الرشيد والبرامكة وداود بن يزيد بن حاتم ومحمّد بن منصور وذا الرياستين، فقلّده مظالم جرجان. (تاريخ جرجان: ٤٦٣، سمط اللآلي: ٤٢٧، معجم الشعراء للجبوري ٥: ٣٨١ ـ ٣٨٢).

نؤاس[1]؟ فحكم لأبي نؤاس، فقيل له: إنّ أخاك أبا عبيدة[2] يحكم لمسلم بأنّه أشعر، فقال: إنّ أبا عبيدة يروي الشعر، ولكنّه لم يكابد مشقّة العمل في صناعته، فليس أهلاً للحكم.

وهذا قول حقّ؛ فإنّ من لم يذق لم يعرف، أمّا من يظنّ أنّه يتيسّر للطالب ـ بعد معرفته اصطلاحات علم المعاني ـ أن ينظر في كتب التفسير كالكشّاف مثلاً، ويعرف ما يقول الكشّاف في وجوه بلاغة الآية، وبذلك يكون ممّن عرف بلاغة القرآن وإعجازه، فليس من كلام المحصّلين؛ لأنّه لو كفىٰ ذلك لما كانت حاجة إلىٰ صرف الزمان الطويل في تحصيل علم المعاني، وكان لنا أن نقول: إنّ القرآن معجزة؛ لأنّ صاحب الكشّاف قال: إنّه معجزة، وذلك ممّا لا يعقل..

اختلط علينا الأمر بالنظر في المعاني الاصطلاحية وكثرة البحث فيها، وانقلب الغرض منها إلىٰ مصاب نزل بنا في علومنا وعقولنا، فانصرفنا بها عمّا

---

(١) أبو علي الحسن بن هانئ ـ وقيل: ابن وهب ـ الحكمي: الشاعر الشهير. ولد بالأهواز، ونشأ بالبصرة، وسمع من حمّاد بن سلمة وطائفة، وتلا على يعقوب، وأخذ اللغة عن أبي زيد الأنصاري وغيره. مدح الخلفاء والوزراء، وبلغ في النظم الذروة. قيل: لقّب بأبي نواس لضفيرتين كانتا تنوسان (تضطربان) على عاتقيه، وأكثر أشعاره في الغزل والخمريات. توفّي سنة ١٩٥ هـ، وقيل غير ذلك في سنة وفاته. اعتنى الصولي وغيره بجمع ديوانه. (الأغاني ٢٠: ٣ ـ ١٨، العبر ١: ٣٢١، معاهد التنصيص ١: ٨٣ ـ ٩٨).

(٢) أبو عبيدة معمر بن المثنّى التيمي بالولاء البصري النحوي: من أئمّة العلم بالأدب واللغة. ولد في البصرة سنة ١١٠ هـ، وبرع في اللغة، واستقدمه هارون الرشيد إلى بغداد سنة ١٨٨ هـ، وقرأ عليه بعض كتبه. كان إباضياً من حفّاظ الحديث، ولمّا مات بالبصرة سنة ٢٠٩ هـ لم يحضر جنازته أحد؛ لشدّته في نقد معاصريه، وكان ـ مع سعة علمه ـ ربّما أنشد البيت فلم يقم وزنه، ويخطأ إذا قرأ القرآن نظراً. له نحو من مائتي مؤلّف، منها: نقائض جرير والفرزدق، مجاز القرآن، مآثر العرب. (تاريخ بغداد ١٣: ٢٥٢ ـ ٢٥٨، وفيات الأعيان ٥: ٢٣٥ ـ ٢٤٣، تذكرة الحفّاظ ١: ٣٧١ ـ ٣٧٢).

طلب منها، ولهذا يلزمنا أن نأخذ مأخذاً في العلوم يُسهّل تحصيلها وييسّرها علىٰ الطالب. وفي ظنّي أنّه إذا هذّبت طرق التعلّم لطالب علم البلاغة مثلاً أمكنه أن يبلغ الغاية منه في ثلاث سنين، وكذلك من أراد بلوغ الغاية من النحو لا يحتاج إلىٰ أكثر من ذلك، بحيث يصير الطالب بعد هذا فصيحاً بليغاً مميّزاً بين طبقات البلاغة شاعراً بمعنىٰ إعجاز القرآن قادراً علىٰ فهم ما جاء في كلام السلف والانتفاع فيما يصلح معاشه ومعاده..

ومن العلم ما يكون العلم والعمل به واحداً كعلم الكلام، فإنّ المقصد منه إنّما هو تحصيل اليقين بمسائله.

ومن الناس من إذا سألته في أمر يتعلّق بعقيدة من العقائد فاجأك بقوله: لا تقل ذلك فتكفر، أو تعتزل، أو ما أشبه ذلك! وهو سلاح يتّخذه المرتابون في عقائدهم ترساً يدفعون به ما يخشون من الشبه التي تزلزل عقائدهم، ولكن هذا الدفاع يدلّ علىٰ ارتياب صاحبه في عقيدته قبل نفس الدفاع، فإنّ صاحب اليقين يرتاح إلىٰ كلّ ما يسمع، فإن وجد عند مخاطبه شبهة أمكنه أن يزيلها من نفسه..

ومن سوء الاستعمال في تعليم هذا العلم أن يُعلّم الطالب متن السنوسيّة مثلاً، وهو لم يُحصّل شيئاً من مبادئ العلوم، فيقال: إنّ الحكم العقلي ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام: الواجب، والمستحيل، والجائز، ثمّ تُقرأ له هذه الأقسام بالتعاريف الاصطلاحية، وهو علىٰ جهل تامّ بما يعدّه لفهم معنىٰ هذه الألفاظ بدون أن يحصل من معناها إلّا علىٰ خيالات لا تنطبق علىٰ الحقيقة والواقع.

وربّما اعتذر الطالب عن قبول النصيحة بأنّه لا مناص له عن صرف الزمان في قراءة المطوّل ونحوه مثلاً؛ لأنّ غيره ككتاب الصناعتين(١) ليس ممّا قرّره

---

(١) أي: صناعتي النظم والنثر، وهو من تأليف أبي هلال الحسن بن عبدالله العسكري المتوفّى سنة ٣٩٥هـ.

القانون، أو لأنّ الأُستاذ لا يريده، ولأنّه ينبغي أن يكون عالماً مشهوراً، ولن يكون كذلك في نظر العامّة إلّا إذا قرأ المطوّل بحواشيه[1] في المدّة المعلومة أو في مدّة أطول منها!

ولكن هذا لا يصحّ عذراً، ولست أُريد بنفي العذر أن أحمل الطالب علىٰ عصيان أُستاذه أو حرمانه ممّا يطلب من الشهرة بين قومه، بل أُريد أن أُنبّه إلىٰ سلوك طريق وسط، وهو: أن يجمع بين الحضور في درس الأُستاذ وتحصيل حقيقة العلم، فيطالع درس الأُستاذ، ويضمّ إلىٰ ذلك مطالعة شيء من الكلام البليغ.

علىٰ أنّ طلب الشهرة في العلم إنّما هو عند شعور النفس بشيء من الغرور، فإذا أدركت حقيقة العلم نسيت شهوة الشهرة وأدركت أنّها منزلة من الجهل تقضي عليها بتحصيل العلم للعلم.

وللطالب أو الأُستاذ أن يستعيذ من هذه البدع التي يراها جديدة ويقول: إنّها بدع مخالفة لسنّة السلف الصالح التي لا نريد أن نغيّرها؛ لأنّها لو لم تكن مفيدة لما سنّها أسلافنا، فما لنا إلّا اتّباعها.

ذلك أنّ الطريقة التي نشير بها هي طريقة أسلافنا الأقدمين، فالعود إليها إحياء لسنّتهم وعمل بآثارهم، فلمّا كان أسلافنا جارين في تعليمهم علىٰ تلك

(١) المطوّل هو شرح كتاب «تلخيص المفتاح في المعاني والبيان» لجلال الدين محمّد بن عبد الرحمان القزويني المعروف بخطيب دمشق المتوفّى سنة ٧٣٩ هـ، والذي صنّف أيضاً كتاب «الإيضاح في شرح تلخيص المفتاح»، فشرح العلّامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفّى سنة ٧٩٢ هـ الكتاب شرحاً عظيماً، وسمّاه «المطوّل».
ومن الحواشي التي وضعت على المطوّل: حاشية الجرجاني المتوفّى سنة ٨١٦ هـ، وحاشية الفناري المتوفّى سنة ٨٨٦ هـ، وحاشية ملّا خسرو المتوفّى سنة ٨٨٥ هـ، وغيرها من الحواشي.

الطريقة القويمة كان نور العلم يضيء لهم سبيلهم إلىٰ سعادتهم في معاشهم ومعادهم، وكانت الأُمم التي تعدّ نفسها اليوم حاملة مصابيح العلم تستضيء بنورهم.

يقول القائلون: إنّ طلب تغيير الطرق اعتناء بالجديد وولوع بالبدع أو نزوع لها، وليس الأمر كذلك، فإنّ الجديد والبدعة هو ما نراهم عليه وقد ظهر أثره وعمّ ضرره، فالقديم الحقيقي هو ما ندعو إليه، ولا نجاح لنا إلّا بالتعويل عليه.

أقول قولي هذا ولا أُريد به إلزام سامعه بقبوله، وإلّا خالفت ما أدعو إليه من استقلال الفكر وحرّية الرأي، علىٰ أنّي لا أظنّ أنّ في السامعين من يلتزم به لو طلبت إلزامه، ولكنّه رأي أعرضه علىٰ مسامعهم، فإن وجده السامع صواباً أخذ به، وإلّا فإنّه لم يخش شيئاً سوىٰ احتماله مشقّة الحرّ في هذا المجلس! وهو قدر مشترك بيني وبينه، والله يوفّقنا إلىٰ إصلاح أحوالنا في معاشنا ومعادنا»(١).

العودة إلىٰ الإسلام الواقعي

يقول الأُستاذ الشيخ مرتضىٰ المطهّري واصفاً الشيخ عبده:

«كان عبده يشارك أُستاذه السيّد جمال الدين أحاسيسه وآلامه تجاه الأُمّة الإسلاميّة وما تعانيه، إلّا أنّه كان يختلف مع أُستاذه في تشخيص الحلول الناجعة لها..

كان عبده يولي اهتماماً خاصّاً للمسائل الثقافية الدينية للمسلمين، خصوصاً الاحتكاك بالحضارة الغربيّة، وما يمليه الظرف الزماني ومقتضيات العالم الجديد الذي يعيش فيه المسلمون بعد سنين من الخمول والانزواء ممّا أفقدهم الاستعداد

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ٣: ١٤٨ ـ ١٥٥.

لمواجهة متطلّبات القرن.

بعبارة أُخرىٰ: عبده ـ بعد افتراقه عن السيّد جمال وعودته إلىٰ مصر ـ قد صبّ كلّ اهتمامه وتوجّهه نحو الجانب الثقافي وضرورة وضع الحلول والأجوبة.

فمن جانب وإثر الجمود الفكري الذي كان يعيش فيه المسلمون وعلماؤهم والتحجّر العقلي فكان يخشى أن يوصم الإسلام بأنّه العقبة أمام التقدّم والتكامل الاجتماعي في مصر..

ومن جانب آخر الخشية من استغلال الإسلام في تطبيقه علىٰ العلوم الحديثة بصورة مفرطة، ممّا يفسح المجال أمام تفسير مقرّرات الإسلام وواجباته حسب أذواق وسلائق الناس.

إنّ الشيخ عبده ـ بخلاف السيّد ـ كان يحسّ بضرورة تحمّل هذه المسؤولية وبقوّة في ذلك الوقت، من هنا كان تركيزه علىٰ كثير من المسائل التي أهملها السيّد، من قبيل تطرّقه إلىٰ مواضيع الفقه المقارن بين المذاهب الأربعة، ومباني الفلسفة في الاجتهاد، وإيجاد نظام حقوقي جديد في الفقه يتكفّل الإجابة علىٰ المسائل المستحدثة.. وكان كأُستاذه السيّد يحمل همّ توحيد العالم الإسلامي، ويبغض التعصّب الديني والطائفي.[1]

رسالة إلىٰ الأديب الروسي تولستوي

كان الشيخ عبده يعتقد أنّ الشرط الأساسي لمواجهة الغرب هو العودة إلىٰ الإسلام المحمّدي الأصيل، وإذا ما تحقّق ذلك فإنّ كلّ مشاكل المسلمين ستحلّ وترتفع.

وحول الإسلام الذي كان سائداً في المجتمع الأوّل يقول:

---

(١) نهضت هاى اسلامى در صد سالهٔ اخير (النهضات الإسلاميّة في القرن الماضي) ٣٦.

«جلّ ما تراه الآن ممّا يسمّيه العالم إسلاماً فهو ليس بـإسلام، وإنّـما هـو طقوس ظاهرية لعبادات كالصلاة والحجّ، ومن الأحاديث ما حرّفت عن معانيها، ووصل الناس فيما عرض لدينهم من البدع والخرافات إلى الجمود»[١].

وبنفس الوقت كان تولستوي[٢] الذي كان معاصراً للشـيخ مـحمّد عـبده والذي يعتبر أحد كـبار الأدب الروسـي صـاحب الروايـة المـعروفة «الحـرب والسلام» التي ترجمت إلىٰ كافّة لغات العالم، يعتقد هو الآخـر بـضرورة عـودة المسيحيّين إلىٰ ديانتهم المسيحية الحقّة كحلّ لخلاصهم ممّا هـم فـيه مـن التـيه والضلال، يقول:

«بعد دخول شعوب العالم في الديانة المسيحية وتبنّيها أحكامها بأمر من الحكّام الفاتحين، كانت التعاليم الكنسية أقرب إلىٰ عبادة الأصنام منها إلى العبادة المسيحية الحقّة، فكان البون شاسعاً بين المسيحية الأُولىٰ ومسيحية الكنائس.

ولم تستطع طبقة البلاط المرفّهة أن تؤمن بمذهب الكنائس بعد أن انكشف واتّضح كذبها، وأيضاً لم يكونوا قادرين علىٰ قبول التعاليم المسيحية الحقّة التي كانت لا تقرّ حياتهم جملةً وتفصيلاً، فاتّجهوا بلا روية أو بصيرة نحو حياة لا ترىٰ أيّ معنىٰ للسعادة إلّا بالشهوة واللذّة.

---

(١) الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ١٦٠.

(٢) الكونت ليو تولستوي: روائي وفيلسوف أخلاقي ومصلح اجتماعي روسي شهير. ولد سنة ١٨٢٨م. حاول إصلاح المجتمع عن طريق نشر العدل والمـحبّة وعـدم العـنف، وانـتقد المساوئ، وصوّر العادات الروسية، ورفض في أواخر عمره مـؤسّسات المـجتمع وفـيها الملكية الشخصيّة والدولة نفسها. تميّزت آثاره بعمق تحليله للإنسـان ككائن اجتماعي. من أبرز روائعه: الحرب والسلم، آنّا كارنينا، اعتراف، البعث. تـوفّي سـنة ١٩١٠م. (دائـرة معارف القرن العشرين ٤: ٧٠٣ ـ ٧٠٩، موسوعة الشعراء والأُدباء الأجانب: ١٦٨ ـ ١٦٩، موسوعة المورد ١٠: ٧).

إيمان الكنيسة وبالأخصّ إيمان الكاثوليك عبارة عن جهاز مترابط لا يمكن إصلاحه إلّا بتجزئته»[١].

الشيخ عبده الذي كان مطّلعاً علىٰ أفكار وثقافة تولستوي وكان قد قرأ له أغلب مؤلّفاته، كتب له رسالته المعروفة التي يقول فيها:

«أيّها الحكيم الجليل السيّد تولستوي: لم نحظ بمعرفة شخصك، ولكنّا لم نحرم معرفة روحك، سطع علينا نور من أفكارك وأشرقت في آفاقنا شموس من آرائك، ألّفت بين نفوس العقلاء ونفسك، هداك الله إلى معرفة سرّ الفطرة التي فطر الناس عليها، ووقّفك علىٰ الغاية التي هدىٰ البشر إليها، فأدركت أنّ الإنسان جاء إلىٰ هذا الوجود لينبت بالعلم ويثمر بالعمل، فلأن تكون ثمرته تعباً ترتاح به نفسه وسعياً يبقىٰ به ويرقىٰ به جنسه، لهو الأفضل، وشعرت بالشقاء الذي نزل بالناس لمّا انحرفوا عن الفطرة واستعملوا قواهم ـ والتي لم يمنحوها إلّا ليسعدوا بها ـ فيما كدّر راحتهم وزعزع طمأنينتهم.

نظرت نظرة في الدين مزّقت بها حجب التقاليد، ووصلت بها إلىٰ حقيقة التوحيد، ورفعت صوتك تدعو الناس إلىٰ ما هداك الله إليه، وتقدّمت أمامهم بالعمل لتحمل نفوسهم عليه، فكما كنت بقولك هادياً للعقول كنت بعملك حاثّاً للعزائم والهمم، وكما كانت آراؤك ضياء يهتدي به الضالّون كان مثالك في العمل إماماً يقتدي به المسترشدون، وكما كان وجودك توبيخاً من الله للأغنياء كان مدداً من عنايته للفقراء. وإنّ أرفع مجد بلغته وأعظم جزاء نلته علىٰ متاعبك في النصح والإرشاد هو هذا الذي سمّوه بالحرمان والإبعاد، وليس ما كان إليك من رؤساء الدين سوىٰ اعترافاً منهم أعلنوه للناس بأنّك لست من القوم الضالّين، فاحمد الله

(١) روزنامه اطّلاعات (صحيفة الأخبار)، ٢٤/١/٧ / صفحة: ٦.

علىٰ أن فارقوك بأقوالهم كما كنت فارقتهم في عقائدهم وأعمالهم.

هذا، وإنّ نفوسنا لشيّقة إلىٰ ما يتجدّد من آثار قلمك فيما تستقبل من أيّام عمرك، وإنّا نسأل الله أن يمدّ في حياتك، ويحفظ عليك قواك، ويفتح أبواب القلوب لفهم ما تقول، ويسوق النفوس إلى الاقتداء بك فيما تعمل، والسلام»[١].

وكانت له رسالة أُخرىٰ نصرف النظر عن ذكرها رعايةً للاختصار وعدم الإطالة.

الحريّة في الآراء الفقهيّة

ولم تكن آراؤه في الفقه تتميّز بالتعصّب لطائفة دون أُخرىٰ فقد سعىٰ إلىٰ التقريب بين جميع المذاهب نابذاً الحساسيّة.

ففي بحث الطلاق كان يتساءل: هل يستطيع الرجل أن يطلّق زوجته في مجلس واحد ثلاث طلقات، فتحسب واحدة؟

فيستدلّ بالآية (٢٢٩) من سورة البقرة، وهي قوله تعالىٰ: ﴿**ٱلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَانٍ**﴾[٢]، يقول:

«يقول تعالىٰ: ﴿**مَرَّتَانِ**﴾، والقصد هو. أنّه يتمّ علىٰ مرحلتين، لا طلاقان مرّة واحدة في زمان واحد».

وينبّه إلىٰ اختلاف المفسّرين في هذه المسألة، وأنّه وإن كان أكثر العلماء قائلين بالقول الأوّل ـ يعني: حصول ثلاث طلقات في مجلس واحد ـ ولكن القول الثاني هو الحقّ.

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٣٦٧ ـ ٣٦٨.
(٢) سورة البقرة ٢: ٢٢٩.

ويشير إلىٰ أنّ الشيعة الإماميّة انتخبوا القول الثاني، ويذكر أهمّ أدلّة قبولهم له.

التقريب بين المذاهب والأديان

لم يكن الشيخ محمّد عبده ـ كما قرأنا كلام الشيخ المطهّري ـ يتعصّب لمذهب دون آخر، وكان يدعو إلىٰ وحدة المذاهب، وحتّىٰ أوسع من ذلك، حيث كان يدعو إلىٰ وحدة الأديان.

ومن هنا رأينا أنّه حينما كان في بيروت أسّس مركزاً تحت عنوان (جمعيّة التقريب بين الأديان والمذاهب)، استقطب شخصيات كبيرة من علماء وأدباء من شتّىٰ الأديان والمذاهب، وكان للمسيحيّين حضور مميّز في ذلك المركز.

انصبّت نشاطات المركز علىٰ الدعوة إلىٰ الوحدة بين الأديان السماوية الثلاث: (الإسلام، والمسيحية، واليهودية)، فهم أُخوة في الإنسانيّة.

وكانت لمجالس المركز تأثيرها الوحدوي الكبير بين أتباع الأديان، ويتجلّىٰ ذلك واضحاً حينما نعلم أنّ رئيس الكنائس الإنجليزية القسّيس إسحاق تيلور ـ والذي كان هو الآخر من دعاة الوحدة بين الأديان السماوية ـ كان يحضر جلسات ذلك المركز، وكتب في لندن مقالات حول الإسلام، يعظّمه فيها ويمدحه.

الدعوة إلىٰ الإصلاح

كان عبده تلميذ مدرسة السيّد جمال الدين، وكما قلنا من المتأثّرين بها، ولكن هذا لا يعني أنّه كان يفتقد إلىٰ طريقته الخاصّة، بل نلاحظ في كثير من الأحيان اختلافات واسعة بين طريقة الشيخ ومواجهته للواقع مع طريقة السيّد.

مرحلة عبده الفكرية* كانت تواكب الخطّين الفكريين الإصلاحي

(*) **العوامل المؤثّرة في فكر الإمام عبده**: يتناول هذا المبحث تحليل العوامل التي أثّرت في

← تكوين فكر الإمام، والتي تفسّر مواقفه وآراءه في الإصلاح، وتكشف كيفية تأثّره ببيئة المجتمع في العصر الذي عاش فيه، سواء من الناحية السياسية أو الفكرية. ويمكن تقسيمها إلى: عوامل اجتماعية، وأُخرى ثقافية، وثالثة سياسية.

أوّلاً: العوامل الاجتماعيّة:

عند تحليل الوضع الاجتماعي للإمام يجب التمييز بين موقف عائلته التي قضى معها فترات حياته الأُولى، والموقف الاجتماعي الذي انتهى إليه هو شخصياً، وحالة المؤسّسات الاجتماعية التي ارتبط بها عمله الاجتماعي والسياسي، وبالتحديد مؤسّسات مثل كتّاب القرية والأزهر. وبالطبع فإنّ مختلف هذه المواقف تفاعلت مع الحالة الاجتماعية العامّة للمجتمع المصري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر...

لقد تعرّضت قرية «محلّة نصر» التي نشأ فيها محمّد عبده مثلما تعرّضت معظم القرى المصرية لآثار تجربة محمّد علي الاقتصادية، ومن بعده لآثار سياسات أُسرته، فبعد أن قضى محمّد علي على نظام الالتزام استولى على كلّ الأراضي الزراعية وجعلها تحت سلطة الدولة، وإن كان قد منح أبناء عائلته بعض المساحات الزراعية، وترتّب على سياسته أن تعرّض أبناء القرية المصرية لعمليات التشريد والسخرة، وكانوا يهجرون مواطنهم هرباً من السياسات القاسية التي كانت تفرض عليهم.

وقد استمرّت حالات التشرّد هذه بشكل أقوى في عهد إسماعيل، بعد أن كان الاتّجاه إلى ملكية الأرض قد ظهر بعد صدور اللائحة السعيدية ١٨٥٨م، وذلك بسبب ازدياد الضرائب، وتفاقم استغلال المرابين للفلاّحين، وهكذا كانت الملكيات الصغيرة تتحلّل وتتحوّل إلى ملكيات قزمية.

وتعرّضت عائلة محمّد عبده مثل غيرها من عائلات القرية إلى مظاهر التشريد وهجر الأرض الزراعية، ونالت حظّها من نظام السخرة والسجن، وقد سجّل محمّد عبده الظلم الذي وقع على عائلته في مذكّراته، حيث يقول:

«ولمّا اشتدّ الظلم على أهل قرية محلّة نصر، وضاقت بهم السبل، كما كان يسومهم ذلك الواشي (يقصد من كانوا يبلغون الحكومة أنّ عائلته تحمل السلاح) من الخسف والذلّ، أخذوا يتسلّلون بيتاً بعد بيت، يهجرون القرية ويذهبون ليقيموا في جوار من سبقهم من أهلي».

←

→ وكانت عائلته تملك أربعين فدّاناً وقت وقوع الأحداث العرابية ١٨٨٣م، كما كانت تستأجر أراضي أُخرى من ملك غيرهم، وكان أبوه يعمل بنفسه بالزراعة ويشرك أبنائه في العمل معه، ما عدا محمّد عبده الذي أراد له أن يتفرّغ للعلم.
هذا عن درجة ثراء أُسرته، أمّا عن قيمتها الاجتماعية وسلوكياتها فقد ذكرها الإمام في مذكّراته أيضاً بما يضفي سمة التفاخر والتمييز على شخصيتها، فقال: «إنّها كانت كبيرة العدد ذائعة الصيت والشهرة بين عائلات القرية»، ومن الصفات التي أعطاها لها: الفتوّة، والكرم، واحترام الأُخلاق، والفضيلة، وشدّة الاهتمام بالنسب والأنساب، وأنّها حافظت على هذه الصفات حتّى في الحالات التي كان وضعها المادّي يهتزّ بفعل عمليات التشريد والقمع التي سبق الإشارة إليها.
ويدفع العرض السابق إلى الاعتقاد بأنّ عائلة محمّد عبده كانت من أصحاب متوسّطي الملكيات الزراعية وذات هيبة اجتماعية، سواء بفعل الأخلاق والقيم التي سارت عليها والتي كانت مصدراً للهيبة الاجتماعية في القرية عموماً، أو بفعل كبر عددها وتشعّب أنسابها وعلاقاتها القوية بالعائلات الأُخرى. وربّما كان هذا ما يبرّر القمع والتشريد الذي عانت منه، ذلك أنّ أحد الأُسس التي قام عليها الحكم منذ عهد محمّد علي هو إضعاف القوّة الشعبية وعدم السماح بقوى محلّية تعارضه أو تعوق مشروعاته.
وبفضل ما توفّر من ثراء متوسّط تلقّى الإمام تعليمه الأوّلي في ظروف أفضل من تلك التي كان ينشأ فيها معظم من يذهبون إلى الكتاتيب. فقد تعلّم القراءة والكتابة في بيت والده، وحفظ جزءاً من القرآن به، وأكمل الباقي على يد المحفّظ الذي كان يقرأ معه هو وحده القراءة بعد القراءة، ودلالة هذا أنّ ثراء والده مكّنه من استخدام المعلّمين لتعليم ابنه في منزله. وحتّى عندما ذهب إلى الكتّاب لاستكمال حفظ القرآن كان له وضع متميّز، حيث كان يخصّص له المحفّظ وقتاً معيّناً عن غيره من التلاميذ، ولم يستخدم معه السوط والتعنيف مثلما كان يفعل معهم. وكان لهذا الثراء دوره الواضح أيضاً في إصرار والده على استكمال تعليمه وإرجاعه إلى دور العلم كلّما يئس منها وتبنّيه بالرعاية منذ دخوله الجامع الأحمدي بطنطا إلى تخرّجه من الأزهر. وفي هاتين المؤسّستين الدينيتين تعرّف الإمام على سوء الأحوال الاجتماعية لطلّاب العلم فيها وتدهور إدارتها وسياساتها.
وكان للخلفية الاجتماعية السابق عرضها تأثيرها القوي على مواقفه السياسية والفكرية.
←

← ويمكن أن نكتشف ذلك من خلال اتّجاهه السياسي الذي كشف عنه بعد دخوله الحياة السياسية أثناء فترة الثورة العرابية وانتمائه الفكري والأبعاد النفسية لشخصيته.
فأمّا عن اتّجاهه السياسي فقد ظلّت في ذهنه أوضاع القرية المصرية وما تعانيه الطبقات الفقيرة من مشاكل، فحدّد موقفه المنتقد لسيطرة الأغنياء، كما ظلّت في ذهنه مظاهر القهر والاستبداد التي كانت تقع على عائلته، فأدان حكم أُسرة محمّد علي ومظاهر الحكم الاستبدادي، حتّى أنّه كتب في آخريات حياته مقالة يوم ٧/يونيو/١٩٠٢م عبّر فيها عن سخطه على أُسرة محمّد علي كلّها، وعن عدم إيمانه بالمشاريع التي أقامتها في مصر، واستنكر الآثار الاجتماعية لهذه المشاريع. ففي هذه المقالة لم يذكر من أعمال محمّد علي إلّا سيّئاته، فهو في رأيه «حاكم قضى على قوّة أبناء البلاد الأصليّين، لم يدع منها رأساً يستتر فيه ضمير أنا، كما أنّ عمليات التحديث في بناء الدولة إنّما كان الغرض منها تقوية سطوته على الأُمّة وإقرار الحكم الاستبدادي، ولم يفكّر في إصلاح اللغة وتوعية الأُمّة، وإنّما كان يكره كلّ ما يؤدّي إلى ذلك».
ولا شكّ أنّ المكانة الاجتماعية التي حقّقها لنفسه بعد تخرّجه من الأزهر ـ حيث تقلّد مناصب رسمية كثيرة ـ قد نقلته إلى وضع اجتماعي أفضل ممّا لو عاش في بلدته وعمل بالزراعة كأُخوته، ولكنّ المناخ السياسي والاجتماعي في مصر منذ منتصف القرن التاسع عشر اختلف إلى حدّ كبير عمّا سبقه. فإذا كانت تجربة محمّد علي قد انتهت بأن جعلت طليعة المثقّفين آنذاك أمثال رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهم جزءاً من جهاز دولة محمّد علي، فإنّ الوضع اختلف بالنسبة للمثقّفين بعد منتصف القرن التاسع عشر، وذلك لأنّ ازدياد عمليات التحديث المادّي والثقافي ونموّ التيّار «الليبرالي» أعطى للمثقّفين قدراً كبيراً من الاستقلالية عن قوّة نظام الحكم، استطاعت بمقتضاها أن تعبّر عن رفضها لمساوئ الحكم وتنادي بالتغيير، وكان محمّد عبده واحداً من هؤلاء.
وأمّا من حيث تأثير الخلفية الاجتماعية على انتمائه الفكري فقد جعلته يتّجه إلى الفكر المستنير والإصلاحي، خاصّة وأنّه كان ناقماً على الأساليب القديمة في التعليم وفي فهم الأُصول الدينية والتي اختبرها في الجامع الأحمدي وفي الأزهر. وقد أعطى محمّد عبده جانباً كبيراً من عمله لقضية التعليم داعياً إلى نظام تعليمي يبعث على الفكر الحرّ والأخذ بالعلوم الحديثة، ويبتعد عن الجمود والأساليب العقيمة. فهو الذي تعلّم في منزله القراءة ←

← والكتابة، فنشأ على طريقة الفهم لا الترديد الأعمى، إذا به يصطدم بالطريقة التعليمية في الجامع الأحمدي التي كانت تقدّم الدروس الدينية بأسلوب معقّد ومبهم. وعندما ذهب إلى الأزهر اتّجه إلى طريقة الشيخ حسن الطويل والشيخ محمّد البسيوني، وهم من أنصار الاتّجاه نحو التحرّر الفكري والاجتهاد فيما يتعلّق بالنظر للأحوال الدينية.

وأمّا عن الأبعاد النفسية لشخصيته فقد تمتّع الإمام بقوّة الشخصية واستقلال الرأي والثقة بالنفس، وقد تولّد له ذلك بفعل اعتزازه بعائلته وما شاهده في منزل والده من سلطة الوالد وقوّتها. وقد برزت قوّة شخصيته عندما كان يواجه الخديو عباس حلمي ويرفض تدخّله في شؤون الأزهر، كما برزت بعد فشل الثورة العرابية ونفيه إلى الخارج، فهو رغم اليأس الذي حاق به داخل السجن، إلّا أنّه عبّر عن قوّة تصميمه على المضي في طريق الإصلاح واستعداده لمواصلة العمل على تطوير أحوال الأُمّة بدرجة أشدّ.

وقد عمّق تحصيله العلمي من قوّة شخصيته واعتزازه بنفسه، ويبدو ذلك من اصطدامه بعرابي حول قيادة الحركة الوطنية بعد ازدياد التدخّل الأجنبي، فقد دافع الإمام بشدّة عن دور «المثقّفين»، ورأى أنّ السلطة يجب أن تكون للفئة المستنيرة.

ثانياً: العوامل الثقافيّة:

يتّضح ممّا سبق أنّ محمّد عبده اتّجه منذ بداية حياته إلى الدراسات الدينية الإسلامية، وقد ساعدته الظروف الاجتماعية التي نشأ فيها على الانفتاح على أُصول تلك الدراسات بصفة أساسية. فقد حفظ القرآن منذ وقت مبكّر، والتقى بخال والده الصوفي الشيخ درويش، ثمّ انتقل إلى الأزهر ـ وهو أكبر المعاهد الإسلامية ـ ثمّ التقى بجمال الدين، ذلك المفكّر الإسلامي الذي كان له فضل كبير عليه، سواء في مجال الفكر الديني أو في المجالات السياسية. وقد أثّرت في فكره أيضاً تلك القراءات التي انفتح عليها عقله، سواء كانت متّصلة بالفكر الديني أو بالفكر السياسي والاجتماعي عموماً.

لقد تلقّى على يد الشيخ درويش مبادئ الصوفية، وهي إحدى الاتّجاهات الإسلامية التي تركّز على تبسيط الأُصول الدينية، وتعطي لعلاقة المسلم الروحية بخالقه الأهمية الكبرى، وتدعو إلى تخليص المسلم من الاعتبارات الدنيوية التي تبعده عن الأُسس الأخلاقية التي دعت إليها التعاليم الإلهية. وفي هذا اختلف اتّجاه الصوفية عن اتّجاه الفقهاء، فبينما عنوا هم بباطن الإسلام كما يتبيّن من المعاني السابق ذكرها، فقد عني الفقهاء بظاهر الإسلام، مثل ←

→ أعمال العبادات والأحكام القضائية المختلفة.
وقد لعب ذلك الاتّجاه الصوفي في صورته النقية دوراً أساسياً في تدعيم ثقة المسلم العادي بدينه، وعدم تعرّضه للشكوك التي قد تتسبّب إمّا عن التأمّل الفلسفي الواسع مثلما كان يفعل المعتزلة، أو عن التزمّت الشكلي في التمسّك بالقواعد الدينية، والذي كان يؤدّي إلى الجمود والتحجّر.
وقدّم له الشيخ درويش هذه الصورة النقية عن الصوفية، حيث ذكر له: أنّ الصوفية تهتمّ بالعلاقة الروحية وبالعلاقة الدنيوية أيضاً، ونفى له ما ذهب إليه المسلمون في فترات عديدة من التاريخ الإسلامي من أنّ الصوفية هي زهد عن الدنيا وانعزال عن البشر. كما ذكر له: أنّ الأخلاق الصوفية تكسب المسلم ثقة شديدة بالنفس في مواجهة سطوة الحكّام والملوك؛ لأنّها تجعله يستخفّ بالاعتبارات الدنيوية، وتهوّن على من يعتنقها رهبة هذه الاعتبارات والرغبة الشديدة فيها.
ولا توضّح مذكّرات الإمام وغالبية الدراسات عنه قراءاته المبكّرة عن الصوفية، اللهمّ إلّا رسائل للسيّد محمّد المدني كان يقرأها على الشيخ درويش ليشرح له بعض معانيها. ولكن الرغبة في تعلّم مبادئ الصوفية استمرّت معه وهو في سنواته الأُولى بالأزهر، حتّى أنّه اتّجه إلى الاهتمام بما كان يتلقّاه من دروس الاتّجاه الصوفي الذي وجد إلى جانب الاتّجاه الشرعي المحافظ، وغدا التصوّف لمدّة طويلة درسه المفضّل، كما كان موضوع أوّل كتاب نشر له، وعاش لفترة عيشة تقشّف مفرط، قاطعاً العلائق مع الناس، إلى أن أنقذه من هذا تدخّل الشيخ درويش مرّة أُخرى.
وكان لقاؤه بـ«السيد جمال الدين» نقطة تحوّل في حياته الثقافية، فعلى يده تعلّم أُصول الفلسفة، وانتقل من الصوفية الخيالية إلى الفلسفة العملية، واتّسع عقله للعلوم الفلسفية والمنطقية، وكان أشدّ الطلّاب الملتقين حوله حماساً والمستمعين إلى الدروس التي كان يلقيها في منزله.
وظهرت بعد لقائه معه أوّل أعماله الفلسفية، فكتب مقدّمة لرسالة «الواردات»، وقام بنسخ كتاب «الإشارات» لابن سينا، وعليه حواشي مقتبسة من مصادر فلسفية مختلفة. وتعتبر مقدّمته لرسالة «الواردات» بداية طيّبة لبحوثه في أُصول الدين والتصوّف، كما أنّ حاشيته على «شرح الدواني للعقائد العضدية» تدلّ على المدى البعيد لوقوفه على جملة النظرات ←

← الفلسفية الإسلامية التقليدية، وتعكس هذه الحاشية ابتعاده الحقيقي عن صبغة التصوّف، واقترابه من الفلسفة القائمة على العلم والنظر العقلي.

وبعد تخرّجه من الأزهر نشر كتاب «البصائر البصيرية»؛ لكي يوجّه عناية الأزهريّين إلى دراسة علم المنطق الذي يعدّ مدخلاً إلى سائر العلوم، كما كتب مقالة في الأهرام / العدد: ٣٦/ من السنة الأولى (١٨٨٧)، يدعو فيها إلى الاهتمام بالعلوم العصرية وليس الاكتفاء فقط بعلوم الكلام، وكان عنوانها: «العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية».

وكان للنزعة العقلية والعملية التي تركتها تعاليم الأفغاني على فكر الإمام وقراءاته الفلسفية وفي علوم الكلام والمنطق أثر في اتّجاهه نحو الإصلاح الاجتماعي والأخلاقي والدعوة إلى انفتاح الفكر على الحضارات الأخرى. فدرّس «مقدّمة ابن خلدون»، وألقاها على تلاميذه في دار العلوم، وقرأ الترجمة العربية لكتاب «التحفة الأدبية في تاريخ تمدّن الممالك الأوربية» للمفكّر الفرنسي فرانسو جيزو، وقرأ أيضاً كتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه.

فأمّا «مقدّمة ابن خلدون» فهي إلى جانب تعرّضها لمسألة علاقة السلطة السياسية بالدين، حيث تناقش مسائل الخلافة والملك والحكومة المستندة إلى الشريعة وما لا تستند إلى ذلك وتفضيلها للحكومة الشرعية، ولأنّ «مقدّمة ابن خلدون» الاجتماعي ترك آثاره على رؤية الإمام لتطوّر المجتمعات ونشأتها وتأثير طبائع الشعوب ونفسياتها على تقدمها الحضاري، ولأنّ «مقدّمة ابن خلدون» تعدّ من الدراسات الرائدة في علم الاجتماع، فقد اكتسب منهج الإمام النظرة الموضوعية والتحليلية لأوضاع المجتمع. وقد طرح محمّد عبده أفكاراً تقترب كثيراً ممّا جاء في «مقدّمة ابن خلدون»، فقد رأى أنّ الحكم الضروري لتحقيق المجتمع السياسي القوي هو نتيجة طبيعية لحالة التنافر والشقاق التي تدبّ بين أبناء المجتمع إذا ما تركوا يحقّقون أهدافهم بلا سلطان ينظّم ذلك، كما طرح محمّد عبده فكرة القانون الذي رأى أنّه أداة الحكم في تحقيق النظام المستقرّ.

وإذا كان ابن خلدون قد فسّر تطوّر المجتمعات وفقاً لفكرة العصبية، فإنّ فرانسو جيزو في كتابه عن تاريخ المدنية الأوربية ـ والذي قرأه الإمام كما سبق القول ـ ناقش التطوّر الاجتماعي من زاوية مختلفة. فقد رأى جيزو أنّ التقدّم لن يتحقّق إلّا بالشعب النشيط الذي يسعى بنفسه إلى تغيير أوضاعه الاجتماعية، فالإنسان في متناوله أن يحقّق الرفاهية الاجتماعية وتطوير القدرات الفردية إذا احتكم إلى العقل، وحقّق الوحدة والتضامن داخل ←

← المجتمع، وإذا توفّرت الرغبة في الانصياع لهذه الاعتبارات. وأثر ذلك على فكر الإمام واضح من أكثر من زاوية، فهو ينادي بالتربية وخلق المواطن الصالح الذي يتعلّم أسس الحضارة ويتهيّأ لتقبّل منجزات العصر، هذا إلى جانب تأكيده على أنّ سمة الوطنية لا تطلق إلّا على من يقدّم ما يفيد مجتمعه ويخرجه من التخلّف إلى التقدّم، كما دعا إلى الوحدة داخل الوطن.

وأمّا كتاب مسكويه عن « تهذيب الأخلاق » فهو يتناول مسائل الخير والشرّ عند الإنسان، وإمكانية تغيير أخلاقياته وفقاً لعامل التربية والتهذيب. ويرى مسكويه أنّ الإنسان يولد قابلاً للتحوّل تجاه الخير أو الشرّ، ويعتبر الأخلاق إحدى أنواع الحكمة التي يستطيع أن يدبّر بها الإنسان دنياه ويضمن حياة أخروية صالحة. والكتاب يركّز على دور المعرفة بمعناها الواسع في إصلاح الفرد والمجتمع، ويرجع غالبية الفضائل إلى هذه المعرفة، حتّى أنّ الحاكم الصالح هو الذي « يستطيع أن يسوق الناس نحو السعادة بالعلوم الفكرية إلى جانب توجّههم نحو إقامة الصناعات والأعمال الحسّية ».

ولمّا كانت هذه الدراسة لا تتعرّض لأفكار الإمام في موضوعات الأخلاق والتهذيب، فإنّ ما يمكن قوله في هذا الصدد: إنّه كان مقتنعاً بدور الأخلاق في بناء الأُمّة ونهضتها، وإلّا لما كان قد أعطى لمسألة التربية والتهذيب جانباً كبيراً من تفكيره، كما أنّه لم يتوقّف عن نشر المقالات التي تدعو أبناء المجتمع إلى التمسّك بالأخلاق والفضائل، ولا يخفى أيضاً أنّ قراءته لكتاب كهذا زادته اقتناعاً بقوّة تأثير التعليم والوعي الثقافي في تقدّم الأُمّة.

إلى جانب القراءات السابقة تعلّم الإمام اللغة الفرنسية في النصف الثاني من عمره، فمكّنه ذلك من توسيع معارفه بالفكر الأُوربي في عصره، وأصبحت مكتبته تحتوي على كتب متنوّعة لمفكّرين، مثل: روسو، وسبنسر، ورينان، وروايات لتولستوي، كما كان على اتّصال ببعض رجال الفكر في أُوربا، وخاصّة سبنسر الذي زاره بلندن...

وهكذا فإنّ المصادر الثقافية التي أثّرت في تحديد إطار فكر الإمام هي مبادئ الصوفية، والدراسات الفلسفية الإسلامية، وعلوم الكلام، والمنطق، والدراسات الأخلاقية، وبعض الكتابات الغربية عن الأخلاق والتربية.

وإذا كانت الظروف الاجتماعية التي نشأ فيها وعايشها جعلته يتصوّر أنّ مشكلة عصره هي مشكلة ثقافية وأخلاقية بدرجة أساسية، فإنّ هذه المصادر الثقافية جعلته يصبغ هذه ←

← المشكلة بسمات مميّزة، ومكّنته من استيعاب الثقافة الإسلامية في فترات ازدهارها وتخلّفها، وجعلته يتحرّر من الارتباط بدرسة فكرية إسلامية بعينها. وقد تحقّق له ذلك بانفتاحه على الفكر الغربي، وإعطائه للعقل والاجتهاد دوراً كبيراً في إدراك الحقائق الدينية والاجتماعية. وقد زوّدته الدراسات الاجتماعية والأخلاقية بروح الإصلاح والعمل على تغيير أوضاع المسلمين، واصطبغ كلّ ذلك بلمحات من الصوفية أكسبته ثقة متزايدة في أقواله وأفعاله، وبالذات فيما يتعلّق بجانب التفكير في الأُصول الدينية وفي مسألة العلاقة بين الدين والدنيا.

ويمكن وضع ذلك التصوّر في إطار أوسع يتعلّق بالتطوّرات الثقافية التي مرّ بها المجتمع المصري خلال القرن التاسع عشر، وبصفة أساسية منذ منتصفه تقريباً، فالمجتمع المصري كان يواجه مشكلة تحوّل حضاري احتلّ التغيير الثقافي جانباً رئيسياً وحيوياً منها، وكان السؤال الأساسي هو: كيف يحقّق المجتمع وحدته الحضارية مرّة أُخرى بعد أن أخذ يتعرّض بشدّة لغزو الحضارة الغربية ؟ وتتّضح استقلالية الإمام في تصوّر المشكلة من حيث إنّه رفض العودة إلى التراث القديم، ودعا إلى الأخذ بما يتلاءم منه مع العصر. وفي حين لم يرفض المظاهر الثقافية الجديدة ركّز اهتمامه على كيفية القضاء على القلق الذي سيطر على عقل المسلم وعلى سلوكياته الاجتماعية من أقرب الطرق وأبسطها.

وقد تصوّر عبده العمل السياسي من خلال ذلك الإطار، أي: أنّه رأى السياسة من منظور ثقافي وأخلاقي، فهو ليس بصاحب مذهب سياسي، وإنّما نظر إلى الحركة السياسية كأداة لتحقيق التقدّم الثقافي والإصلاح الاجتماعي للأُمّة، وهكذا تصوّر أنّ تطوّر الأُمّة لا يكون من خلال الصراع مع الحاكم بصفة أساسية، وإنّما من خلال إعداد الأفراد المحكومين لتقبّل القيم السياسية وفهمها، وتعريفهم بما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات. وظلّ المحور الأساسي في فهم الإمام للسياسة واضحاً طوال حياته الفكرية، وهو التنوير والإصلاح...

ويمكن توضيح نظرة الإمام للسياسة من زاوية أُخرى، فقد سبق القول في الفصل الأوّل: إنّ التحوّلات الاجتماعية والثقافية تركت أثرها على النظام السياسي القائم، حيث عجز عن أقلمة نفسه مع تلك التحوّلات الاجتماعية، ولأنّه كان من المنطقي أن تفرز كلّ أوضاع اقتصادية واجتماعية جديدة نظاماً سياسياً يتلاءم معها، فقد انشغل الفكر المصري بالبحث عن شكل وطبيعة ذلك النظام، وظهرت فيه تيّارات مختلفة ساهمت بأفكارها وآرائها ←

← المختلفة في الوصول إلى الحلّ. ويمكن إدراج التيّار الإصلاحي ومن رفعوا راية الحرّية الفكرية والتعبير الثقافي ـ وفي مقدّمتهم الإمام محمّد عبده ـ ضمن هذه التيّارات المختلفة.

ثالثاً : العوامل السياسيّة :

ظلّ الإمام ملازماً لجمال الدين في الفترة التي قضاها الأفغاني بمصر من ١٨٧١ إلى ١٨٧٩. ويصعب إيجاد فروق واضحة بين الخطّ السياسي الذي سار عليه الإمام في تلك الفترة، وذلك الذي نادى به الأفغاني؛ لأنّ تأثير الأفغاني عليه كان قوياً، خاصّة وأنّه كان في فترة شبابه الأُولى، ولم تكن نظرته الذاتية المستقلّة للعمل السياسي قد تحدّدت بعد بشكل واضح.

كان «السيد جمال الدين» مهتمّاً بنهضة الشرق بالدعوة إلى الثورة على الاستبداد وإلى تحرير العقل من الجمود الفكري، فتأثّر محمّد عبده بذلك الاتّجاه وانضمّ إلى أُستاذه في السخط على حكّام المسلمين المستبدّين الذين أدّت أعمالهم إلى ضعف العالم الإسلامي.

وكان السيد جمال الدين يرى أنّ نهضة المسلمين تتأتّى بوحدتهم وببعث تراث سلفهم الصالح. وقد وضع وسائل عديدة للوصول إلى هذه الغاية، منها: ضرورة قيام الحكم الدستوري، واستثارة الجماهير ضدّ الحكّام المستبدّين، والأخذ بالعلوم الحديثة التي كانت مصدراً أساسياً في اعتقاده لقوّة الغرب. وقد تأثّر عبده بهذه الأفكار والأهداف، فكتب مقالات عن الشورى، وكان من أنصار الدستور الذي دعت إليه القيادات الوطنية وقت اندلاع الثورة العرابية... ولقد جلبت عليه صحبته للسيد جمال الدين مشكلات كثيرة، حتّى أنّ الخديوي توفيق طلب منه اعتزال التدريس والعودة إلى بلدته بعد نفي جمال الدين، إلى أن عاد مرّة أُخرى ليعمل محرّراً بالوقائع المصرية. وتجدّدت العلاقة بينهما عندما عملاً سوياً في إصدار جريدة «العروة الوثقى» بباريس. وقد انعكس تأثير السيد جمال الدين أيضاً في هذه الفترة على مواقف الإمام، حيث جذبه مرّة أُخرى إلى العمل الثوري وهو في ظروف القلق التي مرّ بها في المنفى.

ويلاحظ أنّ نصوص «العروة الوثقى» المتنوّعة سياسياً واجتماعياً ودينياً تنتسب أكثر إلى الأفغاني«الأسد آبادي» وليس إلى عبده، وذلك لأنّ الثاني تولّى مهمّة التحرير، وقد أكّد بنفسه على أنّ كلّ أفكار الجريدة لجمال الدين، وأنّه ليست فيها فكرة واحدة يمكن أن تنسب إليه، وأنّ دوره فيها كان التحرير لعباراتها كلّها وبتكليف من جمال الدين.

←

← ورغم أوجه الاتّفاق بين عبده والأفغاني«الأسد آبادي» على ضرورة إصلاح أحوال المسلمين، فإنّ الاختلاف بينهما في المنهج أو الأُسلوب كان واضحاً.
وعلى وجه التبسيط يمكن القول: إنّ الأفغاني«الأسد آبادي» كان ثورياً ومهتمّاً بالعمل السياسي المباشر، في حين كان عبده معتدلاً ويميل إلى اتّباع التدرّج في تحقيق الإصلاح، ولم يكن توّاقاً إلى العمل السياسي المباشر، وإنّما اعتقد أهمية التربية والتعليم، واقتنع بأنّهما خير وسيلتين للإصلاح. وبينما كان الأفغاني«الأسد آبادي» شديد الثقة في العامّة، كان عبده يعلّق الآمال على الفئة المثقّفة المستنيرة.
ومن الضروري في سياق تحليل أثر العوامل السياسية على فكر عبده أن يناقش موقفه من الثورة العرابية. لقد ساهم بكتاباته السياسية قبل وقوع الثورة في إيقاظ الرأي العامّ، وطرق أفكاراً سياسية كان من شأنها المساهمة في إيجاد الإطار الفكري الذي انطلقت منه الثورة العرابية، فطالب في مقالاته بالحياة النيابية، وكتب عن الوطنية، كما كتب العديد من المقالات الاجتماعية التي أبرزت رغبة صادقة منه لتقوية ثقة المواطن المصري بالقيم التي تحضّ على التعاون والعمل الجماعي والتي تثير عند المواطن الاهتمام بالمسائل العامّة.
ولكنّه ظلّ في هذه المقالات محافظاً على اتّجاهه الإصلاحي والتدرّجي، ووضع أفكاره السياسية في إطار أعمّ، هو التركيز على الإصلاحات الاجتماعية والتربوية، وازداد تأكيده على تلك الجوانب مع اشتداد الأزمة وبروز دور الاتّجاه العسكري الذي كان يتزعّمه عرابي.
ومع أنّه كان رافضاً لأُسلوب الثورة، وهو ما وضح من تحذيره لعرابي من اللجوء إلى استخدام السلاح حتّى لا يقع الاحتلال، فإنّه أصبح قطباً من أقطاب الثورة، وذلك أنّ مناخ الثورة والانتصارات التي أحرزتها بعد مظاهرة عابدين في ٩/سبتمبر/١٨٨١ جذبت الإمام وجعلته أقرب إلى الثورة منه إلى المصلحين. ففي شهر أبريل /١٨٨١ كانت حركة العسكريّين بقيادة عرابي قد تعدّت نطاق الجيش ومطالب الضبّاط، وازداد اعتقاد قادتها بأنّ تحقيق مطالب الأُمّة وأهدافها في الحكم الدستوري النيابي والتصدّي للنفوذ الأجنبي هو الضمان الأكيد والوحيد لانتصار الضبّاط المصريّين على الشراكسة المؤيّدين من الخديو، ومنذ هذا التاريخ أخذ تيّار الإصلاح الذي يتزعّمه عبده يركّز على أهمية تكوين الرأي العامّ الذي يتولّى التعبير عن الحقوق السياسية قبل المطالبة بالدستور ومجلس النوّاب والحكومة ←

← المقيّدة، ثمّ ازداد عبده اقتراباً من الثورة، فبدأ يدافع عن العامّة وعن الدستور، ويرى أنّ مصر تأهّلت للحرّية السياسية والحياة النيابية، وخفتت دعوته إلى التربية والتعليم. لقد اشترك عبده في الثورة العرابية، فأعطاها كلّ قواه، حتّى وصل البعض إلى القول: «إنّ معظم الآراء والتحليلات التي سادت في الثورة قد خرجت كلّها من معطف الأستاذ الإمام».

ولقد برّر اشتراكه في الثورة بأنّه كان لحماية الدستور. وإذا كان هذا التبرير الذي ذكره لبلنت هو الأمر المباشر الذي أفصح عنه، فإنّ هناك مبرّرات أخرى، منها مثلاً: أنّ بروز التدخّل الأجنبي بشكل قوي بعد المذكّرة الثانية فرض على كلّ القوى الوطنية المساهمة في الثورة، كما أنّ مناخ الثورة كان من القوّة بحيث جذب كلّ القوى الوطنية. هذا بالإضافة إلى تصوّر الإمام بأنّ أهدافه الإصلاحية في التربية والتعليم قد اقترب تحقيقها على يد الثورة، لملاءمة الجوّ مع وجود حياة سياسية أفضل، وحيث يمكن للقوى الوطنية أن تلعب دوراً قوياً في تحريك الأوضاع السياسية والاجتماعية.

ولهذا فإنّ التحليل الدقيق لاشتراك محمّد عبده في الثورة العرابية يكشف عن أمرين:

أولهما: أنّه لم يعارض الاشتراك في السياسة بشكل مباشر من حيث المبدأ، وإنّما كان صاحب مواقف وآراء سياسية محدّدة يكشف عنها في الظروف الملائمة لها، ومن ثمّ فإنّ تركيز جهده على التربية والإصلاح لا يعني رفضه المطلق للعمل بالسياسة، ويعدّ اشتراكه في الثورة بهذا الحدّ دليلاً ينفي ما ذهب إليه البعض من أنّه دخل الثورة غير مقتنع بطريقتها.

وأمّا الأمر الثاني فهو: أنّ موقف الإمام داخل الثورة كان موقف المعتدل، فمثلاً عندما اجتمع مجلس شورى النوّاب في ٢٦/ديسمبر/١٨٨١ لمناقشة موادّ الدستور الجديد كان عبده في صفوف المعتدلين، وعندما يمتدح نظارة شريف الثالثة التي خلفت نظارة رياض وسبقت نظارة محمود سامي البارودي في مقال له بتاريخ: ٩/نوفمبر/١٨٨١ يصف رئيس النظارة وزملاءه بأنّهم «يعملون في تمهيد سبيلنا وإزالة العقبات منه، متوسّلين إلى ذلك بالحكمة والاعتدال، آخذين بأسباب التؤدة ومراعاة الأحوال». وعندما فكّر العرابيّون في إرسال وفد إلى أوربا لعرض قضيتهم على المستر جلادستون اقترحوا أن يذهب عبده وبعض التجّار، وما ذلك إلّا لاقتناعهم باعتداله وهدوئه.

وعلى ضوء ما سبق يمكن إعادة النظر في بعض التقييمات لدور عبده في الثورة العرابية، فبعضها وصف مواقفه بالتذبذب والتناقض، وانتهى إلى أنّ ذلك يعكس اهتزاز في شخصيته ←

← وأفكاره عموماً، وبعضها اتّهم الإمام بالانتهازية واستغلال المواقف، وقال: بأنّه ـ أي: الإمام ـ تقرّب لرياض باشا وقت أن كانت السلطة في يده، ثمّ انضمّ للعرابيّين بعدما اشتدّت قوّتهم وضعفت قوّة السلطة، وصادق رجال الاحتلال بعد أن استقرّ وجودهم بمصر.

وليس في مواقف الإمام تناقض ما، وليس فيها ما يسيء إلى دوره الوطني، فالمجتمع المصري كان يمرّ في تلك الفترة بمرحلة تحوّل خطيرة، وكانت مشكلات التحدّي الحضاري الغربي ومظاهر التدخّل الأجنبي تفرض على القوى الوطنية توحيد صفوفها رغم ما بينها من اختلافات اجتماعية أو فكرية. وقد كشفت مقالات الإمام وأعماله آنذاك عن تمسّكه بمصالح أُمّته، ودعوته إلى التحرّر الفكري والسياسي، وفي هذه الدعوة بالذات كان لمحمّد عبده دور رائد؛ لأنّه طبّقها على أشدّ المجالات حسّاسية، وهو الدين. ومن زاوية أخرى كانت فترة عمله مع الثورة العرابية قليلة وقصيرة قصر فترة الثورة ذاتها، وعاد بعدها إلى سيرته الأُولى المعتدلة، والتي شبّ عليها في صدر حياته الفكرية.

وقد كان لفشل الثورة أثر كبير على نظرته السياسية العامّة، فقد مسّ ذلك تكوينه النفسي وترك أثراً سيّئاً على فهمه للعمل السياسي بعد الثورة. وضاعف ذلك الفشل من اقتناعه بمنهجه وخطّته الاجتماعية والفكرية، خاصّة وأنّ الوقع السيّئ لفشل الثورة عمّ معظم قادتها، كما تأثّر عبده بعدم تعاطف بعضهم معه في فترة التحقيق الذي تعرّض له.

وعندما عاد إلى مصر عام ١٨٨٩ كانت الظروف قد اختلفت اختلافاً شديداً عن تلك التي كانت موجودة قبل أن يغادرها في عام ١٨٨٢، فأحداث الثورة العرابية والذهول الذي صاحبها كان لا يزال محيّماً، واشتدّت عوامل اليأس باستمرار وجود الاحتلال وخيبة الأمل في خروج الإنجليز من مصر حسبما ادّعوا وقت دخولهم، وكان من الصعب عليه أن يباشر العمل السياسي مرّة أخرى وبشكل مباشر في مثل ظروف كهذه، بل كان عليه أن يبدي ولاءً بدرجة ما للنظام القائم في مصر.

وعلّق الأمل في الإصلاح على الفئة المستنيرة المثقّفة، وفي هذا لم يكن يحتقر العامّة، ولكنّه كان متّسقاً مع فكره العامّ، فقد أعلن ـ كما سبق القول ـ أنّ هدفه هو الإصلاح الاجتماعي والتنوير الثقافي، ولذلك فإنّ الأداة المنفّذة ليست العامّة، وإنّما الفئات المثقّفة، على أن تطرح هذه الفئات فكراً يعبّر مضمونه عن أهداف وغايات هؤلاء العامّة، كما أنّ مهمّة الإعداد السياسي والتوعية الثقافية للأُمّة مهمّة شاقّة تقتضي الجهد المستمرّ، وتجني ←

← ثمارها بعد فترة غير قصيرة، وعمل كهذا ليس للعامّة دور مباشر فيه.

وبناءً على الإطار السابق حدّد الإمام موقفه من القوى السياسية والحاكمة بعد عودته من المنفى، مقتنعاً بأنّه ليس هناك من سبيل سياسي محضٌ إلى النضج السياسي والاستقلال الحقيقي، فإذا أدّى الحكم الدستوري إلى إعاقة الطريق أمام تحقيق غايات التربية فهو ضدّه، وإذا كان الحكم الأوتقراطي أو حتّى الأجنبي يساعد على تحقيق ذلك فيجب تحمّله.

وظلّ عبده متمسّكاً بالهدف العامّ الذي يسعى لتحقيقه ومقتنعاً بجدواه لدرجة كبيرة، حتّى أنّه انتقد أستاذه الأفغاني «الأسد آبادي» وتوقّفت المراسلات بينهما. كما أنّ اتّصاله بكرومر والاستعانة بالإنجليز، وكذا اتّصاله بالخديو عباس حلمي لتحقيق أهدافه، كلّها أمور لا تبدو متناقضة مع موقفه العامّ من القضايا الاجتماعية والفكرية في أواخر القرن التاسع عشر، فهو ـ وقد أعلن ابتعاده عن الاشتغال بالسياسة العليا واقتناعه بالعمل الطويل للحصول على الاستقلال والنضج السياسي ـ كان من الطبيعي أن لا يقع الصدام بينه وبين القوى المذكورة.

ومن ناحية أخرى ظلّ موقفه الوطني الذي لا يتزعزع من أسرة محمّد علي والإنجليز ثابتاً، وما كان اتّصاله بالخديو عباس حلمي إلّا لاعتقاده أنّه سيساعده على إصلاح شؤون الأزهر والأوقاف، وسرعان ما انتهت بينهما مرحلة الودّ إلى الخلاف الشديد. وكان السبب وراء علاقته بالإنجليز اعتقاده بأنّهم يمكن أن يسهّلوا الطريق إمام إصلاح المؤسّسات الدينية والاجتماعية والتي لا تمسّ وضع الإنجليز في مصر.

وفي ختام هذا الفصل يتّضح من عرض المراحل التي مرّت بها حياة الإمام والمؤثّرات المختلفة في فكره أنّه اتّجه منذ طفولته نحو دراسة الفكر الديني الإسلامي، ولكن بعقلية تستند إلى الفهم والبحث عن حقائق الأشياء. كما أنّ عقليته كشيخ تخرّج في الأزهر لم تقصر مجالات اهتمامها على مجال الدين الإسلامي فحسب، بل تطرّقت إلى مختلف الموضوعات التي كانت تهمّ المجتمع. وممّا أكسب الدور الذي لعبه على المستوى الاجتماعي والفكري والسياسي أهمية بالغة أنّ التحدّي الذي سبّبته مشكلة المواجهة مع الغرب مسّ إلى حدّ كبير الإسلام باعتباره الإطار الفكري لجوانب النظام الذي كان قائماً في المجتمع.

لقد مثّل الإمام تيّاراً من التيّارات السياسية والفكرية التي ظهرت لتعبّر عن شكل أو آخر من أشكال الاستجابة لعملية التحوّل في مختلف جوانب المجتمع، وهو التيّار الإسلامي ←

والمحافظ، وحيث كان هو مقرّباً إلىٰ السيّد فقد كانت أفكار السيّد تعطي تلك المرحلة النشاط والحرارة.

طالما كان السيّد في مصر كان الشيخ يتبعه كظلّه ويستلهم من فيض أفكاره، وبعد نفي السيّد عن مصر وإلىٰ زمن الثورة العرابيّة كان عبده يتابع مسيرته الإصلاحية التي ابتدأها السيّد، وذلك من خلال الصحافة، ويدعو إلىٰ تبنّي أفكار السيّد في الثورة والتغيير.

ولكن بعد فشل الثورة العرابيّة وما تلىٰ ذلك من نفي عبده إلى بيروت، اتّصل به السيّد طالباً منه القدوم إلىٰ لندن، ومن هناك اشتركا في إصدار مجلّة «العروة الوثقىٰ»، وكانت مقالات العروة تعكس أفكار السيّد النارية، وكان عبده في ركاب السيّد يرافقه ويماشيه في كلّ تلك الأفكار الثورية.

بعد إغلاق العروة وسفر السيّد إلىٰ إيران ورجوع عبده إلىٰ لبنان مرّة أُخرىٰ، فإنّه عاد إلىٰ طريقته الأُولىٰ في الدمج بين الأفكار المحافظة ومناهج الإصلاح، فكان في كلّ ذلك يسبح ضدّ التيّار.

فمن جانب كانت دعوته لإصلاح المؤسّسات الدينية سبباً في اتّهامه من قبل شيوخ الأزهر والمحافظين في البلاد بالخروج عن الدين؛ إذ كانت برامجه

← التجديدي، وفي داخل هذا التيّار عبّر عن منهج وأُسلوب متميّزين، وهذا يدعو إلى توضيح الأهداف التي سعى إلى تحقيقها والأساليب التي اتّبعها، وقد كان المحور الرئيسي وراء هذه الأهداف والأساليب هو النزعة إلى التجديد. (الفكر السياسي للإمام محمّد عبده: ٧٦ ـ ٩٤).

لتغيير المناهج الدراسيّة ومتونها ونظرياته في الحرّية والاجتهاد وفتاوى وغير ذلك سبباً في غضب الأزهريّين والأوساط التقليدية عليه.

ومن جانب آخر كان احترازه عن المشاركة مع الثوّار ومماشاتهم في سياسة مواجهة الإنجليز مواجهة مسلّحة مباشرة سبباً في اتّهامه من قبل الثوّار أمثال مصطفىٰ كامل(١) وأصحابه بعمالته للإنجليز.

إنّ إخلاص عبده للنهج الإصلاحي سبّب في انقسام حركة الإحياء الديني إلىٰ مجموعتين: مجموعة تتبنّىٰ طريقة السيّد في الثورة والتغيير، ومجموعة ترىٰ أنّ أُسلوب الشيخ عبده في التدرّج في العمل الإصلاحي هو الأفضل.

فوارق في العمل ووحدوية في الهدف

كان السيّد جمال الدين والشيخ محمّد عبده يبحثان دوماً عن مصادر القوّة والاقتدار لإعزاز الدين الإسلامي وتجديد مفاهيم الإصلاح والتغيير في الشريعة وغيرها من النقاط المشتركة.

ولكن بنفس الوقت كانت هناك نقاط اختلاف كثيرة بين هذين الرجلين، نشير إلىٰ أهمّها:

---

(١) مصطفى كامل باشا ابن علي محمّد: أحد مؤسّسي نهضة مصر الوطنية. ولد بالقاهرة سنة ١٨٧٤م، وأحرز شهادة الحقوق من جامعة تولوز بفرنسا قبل بلوغه العشرين، وكان خطيباً فصيحاً ساحر البيان، انصرف إلى مقاومة الاحتلال الإنجليزي بخطبه ومقالاته وكتبه، أنشأ سنة ١٩٠٠م جريدة «اللواء»، ودعا إلى إنشاء الحزب الوطني، وتوفّي شابّاً سنة ١٩٠٨م. من مصنّفاته: فتح الأندلس، حياة الأمم والرقّ عند الرومان، المسألة الشرقية، الشمس المشرقة. (معجم المطبوعات العربية والمعرّبة ٢: ١٧٥٤ ـ ١٧٥٥، الأعلام للزركلي ٧: ٢٣٨ ـ ٢٣٩، موسوعة السياسة ٦: ٢٢٢).

١ ـ بعد انفصال عبده عن السيّد في أُوربا اتّبع الأوّل سياسة الابتعاد عن المواقف السابقة، ولذا فإنّ يأسه من المسائل السياسيّة وكلّ ما يرتبط بها آنذاك غير خاف علىٰ متتبّع، حتّىٰ وصل به الحال أنّه ظلّ يتنفّر من كلّ شيء يرتبط اسمه بالسياسة أو معانيها(١).

وفي الطرف المقابل بقي السيّد جمال الدين رجل السياسة حتّىٰ آخر أيّام حياته، فتقبّل دعوة السلطان العثماني عبد الحميد للذهاب إلى الباب العالي آملاً إحداث التغيير من أعلىٰ قمّة سياسيّة، بعد أن بقي إلىٰ آخر عمره تراوده أُمنيات كثيرة لصنع التغيير السياسي العظيم في العالم الإسلامي.

كما واتّصل بالثوّار الإيرانيّين في حركتهم العظيمة التي عرفت فيما بعد بثورة التنباك.. فبعد سفره الثاني إلىٰ إيران ونفيه المؤلم عنها قرّر المواجهة مع الشاه، وظلّ يكاتب علماء إيران ويحثّهم علىٰ الجهاد ضدّ ناصر الدين شاه(٢) مذكّراً إيّاهم بجرائم القاجاريّين وما ارتكبوه بحقّ الشعب الإيراني المسلم من فجائع ومشاكل.

فلم يكن السيّد غريباً عن الأحداث التي كانت تدور حوله في العالم، وكانت له يد في كثير منها، سواء في مجال تغيير بعض الأنظمة. أو إصلاح بعضها

---

(١) مجلّة حوزة (مجلّة الحوزة) / العدد: ٦٢ / صفحة: ٧٧ ـ ٨٠.

(٢) ناصر الدين شاه بن محمّد بن عبّاس ميرزا بن فتح علي القاجاري: ملك إيران. ولد سنة ١٢٤٧ هـ، وجلس على سرير السلطنة سنة ١٢٦٤ هـ، وكان في أوائل أمره كثير الاعتماد على مشورة وزيره الأعظم ميرزا تقي الأمير، ولمّا علم الملك بدهاء هذا الوزير وحنكته خاف منه على مملكته، فنفاه ثمّ أمر بقتله، وكان يقدّر العلماء، وطهّر إيران من لوث البهائية. قتل سنة ١٣١٣ هـ حين دخوله مشهد عبد العظيم الحسني قرب طهران برصاصة رجل يدعى ميرزا رضا. (دائرة المعارف الشيعيّة العامّة ١٨: ٣٦ ـ ٣٩).

الآخر، أو بناء حكومات جديدة.

هذا علىٰ الرغم من أنّ الظروف لم تكن تساعد في أغلب الأحيان، ولكنّه كان يثبت حضوراً ملحوظاً وواضحاً في كلّ تلك الأحداث.

وقد سجّل له التاريخ حضوره الملموس في قضية الصلح بين إيران وروسيّة، وفي قضية ثورة التنباك، وتشجيع العلماء ودعوتهم إلىٰ إسقاط الحكومة القاجارية، وأخيراً دوره في قتل ناصر الدين شاه.

وفي أفغانستان كان له دور واضح في حصول بعض الأحداث الداخلية بين الأُمراء الأفغان، وفي مدّة إقامته في مصر كان له دور كبير في حصول المصادمات مع الخديوي، وأيضاً في مواجهته العلنية للسياسة الإنجليزية هناك، وكذا يمكن لمس ما كان له من تأثير في السودان وظهور حكومة المهدي.

تلك كانت أهمّ مميّزات السيّد جمال السياسيّة عن الشيخ عبده.

الحركة السياسيّة عند الشيخ عبده كانت حركة قهرية خلاف الميول الطبيعية، فنراه بين الحين والآخر وبالأخصّ في أوج حضور الناس في حركة عرابي باشا أو عندما يكون أقرب إلىٰ مزاج وطبع السيّد الناري، يحسّ بميول نحو العمل السياسي، ولكنّه حينذاك يكون قد ابتعد عن سجيته وطبيعته.

٢ ـ كان عبده يؤمن بأولوية الإصلاح الثقافي والتربوي علىٰ بقيّة الإصلاحات، واجتهد في تنقية الاعتقادات وتفعيلها بين الناس، حيث يقول:

«اللازم علىٰ المسلمين تربية نفوسهم تربية إسلاميّة حتّىٰ يستطيعوا قطف ثمار أعمالهم... وبدون ذلك ستكون كلّ أمانيهم أضغاث أحلام وعبث وأوهام».

كما أولىٰ اهتماماً كبيراً بما يرتبط بمسائل التربية والتعليم، من قبيل تأسيس المدارس الجديدة للمسلمين، وإصلاح النظام التعليمي وبالذات داخل الأزهر،

وأيضاً كان يساهم في تدوين وكتابة اللوائح والبرامج التعليمية.

في الطرف المقابل كان السيّد جمال الدين لا يرىٰ انفصالاً بين التغيير الثقافي والتغيير السياسي، فهما مترابطان متلاصقان، بل كان ينظر إلى الإصلاح الثقافي من منظار سياسي، فروح وهوية الثقافة عند السيّد تحدّدها السلطة والسياسة.

٣ ـ كان عبده يعتقد بضرورة إعداد الكادر المثقّف وتحضيره كقوّة فاعلة في مسيرة النضال والجهاد ضدّ الاستعمار، ولطالما كان ينصح السيّد بذلك، ولكنّه كان يتأسف كثيراً؛ لأنّ السيّد لم يكن يولي هذا اهتمامه.

ولنترك عبده يوضّح ذلك بقوله:

«إنّ السيّد جمال الدين كان صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه للتعليم والتربية لأفاد الإسلام أكبر فائدة، وقد عرضت عليه حينما كنّا في باريس أن نترك السياسة، ونذهب إلىٰ مكان بعيد عن مراقبة الحكومات، ونعلّم ونربّي من نختار من التلامذة علىٰ مشربنا.. فلا تمضي عشر سنين إلّا ويكون عندنا كذا وكذا من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الإصلاح المطلوب فينتشر أحسن الانتشار، ولكن السيّد جمال قال لي: إنّما أنت مثبّط!

فالسيّد كان عالماً عارفاً بالإسلام والمسلمين، وكان يمكن أن يفيد عن طريق التربية والتعليم فائدة كبرىٰ، ولكن كان كلّ همّه مصبوباً في حقل السياسة، ففوّت فرصة كبيرة»[1].

فنرىٰ أنّ عبده يؤمن بضرورة تربية مجموعة وإن قلّت، والاستفادة منهم كمبلّغين مصلحين تغييريّين.

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١ : ١٧٠.

وهذه الطريقة ـ كما رأينا ـ لم تكن مرغوبة عند السيّد، ولكن لا بمعنىٰ: أنّ السيّد كان يخالف فكرة تربية وإعداد كادر مصلح؛ إذ ذلك جزء من أركان أيّ عمل، ولكنّه كان يخالف الفصل بين التغيير الثقافي والتغيير السياسي.. ولهذا السبب كان يقول لعبده: «إنّ اقتراحك في اعتزال العمل السياسي ناشئ من اليأس والقنوط».

فالسيّد كان قطعة من الحركة والنشاط، وكان ينتخب مريديه من بين الناس، ولهذا لم يكن يؤمن بفكرة اعتزال الناس، وكان يرىٰ أنّ العالم الإسلامي لا يملك الوقت والقدرة الكافيين لإعادة قواه وتضميد جراحاته، بل عليه بما يملك من هذه الطاقات الموجودة مواجهة العدوّ الطامع؛ لأجل حفظ كيانه ووجوده.

ويظهر ذلك في كثير من كتاباته، منها: قوله:

«الدين الإسلامي اليوم بمثابة السفينة، ربّانها الرسول الأكرم ﷺ، وركّابها جميع المسلمين من الخاصّة والعامّة، وهذه السفينة علىٰ وشك أن تغرق في بحر لجّي وتتكسّر بين أمواجه العاتية، وتعمل المؤامرات والدسائس وما يحيكه الأعداء وراء الكواليس علىٰ المساهمة في إغراق هذه السفينة».

يرىٰ أنّ الوقت لا يسمح بالصبر، ولا بدّ من الاستفادة من كلّ الفرص المتاحة قبل فوات الأوان، يقول:

«ما هذا الذلّ؟! فهذه مصر والسودان وشبه الجزيرة العربيّة والهند وقسم كبير من ممالك العالم الإسلامي يرضخ تحت نير الاستعمار الإنجليزي، ومراكش وتونس والجزائر أضحت مستعمرات فرنسيّة، وجاوة وجزائر بحر المحيط تحت تصرّف الاستعمار الهولندي، وتركستان الغربيّة وبلاد وسيعة في ما وراء النهرين والقفقاز وداغستان أضحت أسيرة دولة روسيا، وتركستان الشرقية محتلّة من قبل

الصين، فلم يبق من العالم الإسلامي سوىٰ أماكن صغيرة معدودة لم يحتلّها الاستعمار، وهذه بدورها تعيش العزلة والرعب من الخطر المجهول»[١].

٤ ـ كيفية مواجهة الاستعمار من نقاط الاختلاف الأُخرىٰ بين السيّد وعبده.. فالشيخ لم يكن يحبّذ المواجهة العلنية مع الإنجليز، ففي سفره عام ١٢٨٢ هـ إلىٰ الجزائر وتونس نقل أفكاره تلك إلىٰ المسلمين هناك، وقد نشرت خلاصة دعواته حينها في مجلّة «المنار» بعنوان: (نصيحة الإمام لأهل الجزائر وتونس)، فكان من جملة نصائحه للمسلمين هناك الذين كانوا يرزحون تحت نير الاستعمار الفرنسي قوله:

«ينبغي مسالمة الحكومة [الاستعمارية] وترك العمل بالسياسة، وبهذه الطريقة يتمّ لهم ما يريدون من مساعدة الحكومة الفرنسيّة، فإنّ الحكومات [الاستعمارية] في جميع الأرض يضيّقون علىٰ البلاد التي يستعمرونها ماداموا يعتقدون أنّ أهلها ساخطين عليهم، أو لهم ضلع مع حكومة أُخرىٰ»[٢].

وفي رسالة له إلىٰ العالم الجزائري عبد الحميد سمايا كتبها عام ١٢٨٢ هـ يوصيه قائلاً:

«وإنّي وإن كنت علىٰ ثقة من كمال عقلك ومعرفتك بما إليه حاجة المسلمين اليوم، فإنّي لا أجد مندوحة عن التصريح بالتحذير من النظر في سياسة الحكومة [الفرنسيّة في الجزائر] أو غيرها من الحكومات، ومن الكلام في ذلك، فإنّ هذا الموضوع الكبير الخطر قريب الضرر، وإنّما الناس محتاجون إلىٰ نور العلم والصدق في العمل والجدّ في السعي، حتّىٰ يعيشوا في سلام وراحة مع من

(١) مجلّة حوزة (مجلّة الحوزة) / العدد: ٦١ / صفحة: ٨٦.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٨٨.

يجاورهم من أهل الأُمم الأُخرىٰ»[١].

فكان الشيخ عبده يولي أهمية لعمق ووسعة القدرة الاستعمارية في المنطقة، وفي المقابل كان لا يوافق أيّ تحرّك ضدّ هذه القوّة ويخطّئها ويتّهم أصحابها بقصر النظر.

وهو وإن كان يسلّم بقوّة وسلطة الاستعمار وأنّه أمر مفروغ منه، ولكنّه كان يقول:

«إنّ العمل علىٰ إخراج الإنجليز من مصر عمل كبير جدّاً، ولا بدّ في الوصول إلىٰ الغاية منه من السير في الجهاد علىٰ منهاج الحكمة والدأب علىٰ العمل الطويل ولو لعدّة قرون، لا أنّه عمل صغير يكفي فيه الكلام في المجالس والكتابة في الجرائد»[٢].

٥ ـ كان الشيخ محمّد عبده يدرك أنّ العالم الإسلامي في ذلك الوقت يفتقد إلىٰ الأرضيّة اللازمة لتقبّل الديمقراطية وما يرتبط بها، وكان يعتقد أنّ الوصول إلىٰ البرلمان أو تشكيل قوانين الأحزاب وغير ذلك أُمور بحاجة الىٰ شرائط وأرضيّة، كانت في نظره مفقودة آنذاك، ولم يصل الناس في إدراكهم إلىٰ استيعابها.

في مقالة له بعنوان (خطأ العقلاء) يصف الداعين إلىٰ الدستور والبرلمان بالعقلاء الخاطئين.

٦ ـ كان الشيخ محمّد عبده يتجنّب كلّ ما يؤدّي إلىٰ القسوة وإراقة الدماء، ولا يؤيّد الطريق الذي يؤدّي في النهاية إلىٰ الحرب والصراع، حتّىٰ إنّه حينما تصبح الثورة العرابيّة حقيقة واقعة، فانّه يمدح هذه الثورة بأنّها ثورة سلمية، حقّقت

---

(١) المصدر السابق ١: ٨٩.

(٢) المصدر السابق ١: ٣٣.

الخطوات الأُولىٰ دون أن تتكدّر النفوس أو تدمع العيون، حيث يقول:

«هذه أوّل خطوة تحسب من تاريخنا الجديد، وباكورة الثمرة التي سقاها من سوانا بالدم، وسقيناها بماء النيل، ولم يتكدّر صفوه بماء النفوس، ولم يخالطه شيء من دمع العيون...»(١).

٧ ـ أصدقاء الشيخ عبده كانوا من النخبة المثقّفة ومن خرّيجي الجامعات والمدارس الدينية، فكانوا يضفون حرارة وأهمية علىٰ مجالس درسه وقاعات محاضراته، وحتّىٰ أُولئك الذين كان يلتقي بهم في المساجد حيث يتلقّون محاضراته كان أغلبهم من الطبقة الواعية المتعلّمة.

ولم يكن السيّد جمال الدين كذلك، فقد كان مستمعيه ينتمون إلى طوائف وأصناف مختلفة، ولم تكن مجالسه محصورة في أماكن خاصّة أو معيّنة، فتراه يتواجد في كلّ مكان: في المسجد والمدرسة، وفي السوق والشارع والدكّان، فكانت تتّصل به طبقات المجتمع قاطبة، وكلّ فرد ـ حسب ما يملك من بضاعة ـ يتلقّىٰ من السيّد ما يفيده وينفعه.

بينما كان الشيخ يحمل طابع أكاديمي علمي يتّصل بالناس عبر محافل البحث والتحقيق، على العكس من أُسلوب السيّد الذي كان يتّصل بالعوام والخواصّ من الناس. ويمكن القول: إنّ بعض مريديه والباذلين المهج دونه لم يكونوا يجيدون حتّىٰ القراءة فضلاً عن الكتابة، ولكن كان لكلامه أثره الساحر في أرواحهم، فاتّبعوه وحملوا أهدافه.

٨ ـ كان الشيخ عبده يؤمن بأهمية الفرد في المجتمع، وهو وإنّ لم يهمل الحياة الاجتماعيّة، ولكنّه كان يبحث عن سرّ ورمز سعادة الفرد داخل المجتمع،

---

(١) المصدر السابق ١: ٣٩.

فمصالح المجتمع عند عبده تستقى من مصالح الفرد، وسعادة المجتمعات تتحقّق عبر التغيير الفردي داخل المجتمع، فكان يؤكّد علىٰ حرّية ومصلحة الفرد بقوّة.

أمّا السيّد فقد كانت له طريقته الخاصّة، فهو بلا شكّ لم يغفل عن مصالح الأفراد في المجتمع، ولكنّه صبّ كلّ جهده في تغيير وإصلاح المجتمع، وكان يأمل من ذلك تحقيق الأهداف العامّة.

وبالحرف الواحد: كان السيّد يهتمّ بالتغيير والإصلاح الجمعي، فلم يكن يستسيغ زراعة وردة في سندانة ثمّ يقوم بتكرار العملية حتّىٰ يصنع بستاناً من الورود، بل كان يسعىٰ إلىٰ تهيئة الأجواء والظروف التي يمكن من خلالها تحويل الصحارىٰ الواسعة إلىٰ مزرعة من الورود وتبديل الأراضي الجرداء القاحلة إلىٰ واحة خضراء(١).

يقول الشهيد مرتضىٰ المطهّري واصفاً الفرق بين الرجلين:

«كان عبده خلافاً للسيّد يحسّ بنوع من المسؤوليات التي يحتّمها عليه كونه رجل دين وعالم، ومن ثمّ فقد كان يسعىٰ إلىٰ اكتشاف قواعد تكفل الوقوف أمام الإفراط والتفريط في المجتمع، وعلىٰ هذا الأساس قام بطرح مسائل لم يطرحها السيّد..

وأيضاً كانت لعبده نظرة خاصّة حول مفهوم الإجماع مصطلحاً عليه بالرأي العامّ داخل المجتمع، وأيضاً يرىٰ أنّ أصل الشورىٰ في الإسلام هو نفس الأصل الديمقراطي الذي قام الغرب بتثبيته بعد قرون متطاولة.

كان عبده يختلف مع السيّد في جهتين: فالسيّد كان يفكّر بطريقة ثورية، وعبده كان يتحيّز ويميل إلىٰ الإصلاح التدريجي، وأيضاً السيّد كان يضع مسألة

---

(١) مجلّة حوزة (مجلّة الحوزة) / العدد: ٦١ / صفحة: ٨٦ ـ ٩٥.

النضال ضدّ الاستعمار ودحره من البلاد الإسلاميّة علىٰ قائمة أولويات برامجه الجهادية معتقداً أنّه لا بدّ أوّلاً من القضاء علىٰ جذور الفساد والمشكلة في البلاد ورميها خارجاً، أمّا عبده علىٰ الأقلّ في أواخر عمره بعد انفصاله عن السيّد في باريس وعودته إلىٰ مصر، فإنّه كان يعتقد بضرورة تقديم التربية والتعليم الديني علىٰ التربية والتوجيه السياسي وعلىٰ أيّ حركة سياسيّة في المجتمع»[١].

نتيجة المقارنة

في البدء لا بدّ من القول: بأنّ أعمال هذين الرجلين لعبت دوراً كبيراً في صنع الصحوة وإيقاظ المسلمين.

هذا من جانب، ومن جانب آخر كان يوجد بون شاسع في كثير من نشاطاتهما الجهادية..

فالسيّد جمال كان رجل نضال وحرب ومواجهة الصعاب، بينما كان عبده رجل تثقيف واعتدال في العمل.

يرىٰ السيّد أنّ السبيل الوحيد لحرّية المسلمين هو التحرّك الفكري، وعبده يرىٰ أنّ ذلك يتمّ عبر التربية الإخلاقية والدينية.

وكان السيّد يوسّع من جهوده ليخاطب جميع مسلمي العالم الإسلامي، بينما حصر الشيخ عبده جهوده في إصلاح أُمور المسلمين في مصر.

ومع ذلك يمكن القول: إنّ نتائج أعمال هذين الرجلين كانت تكمّل بعضها البعض خصوصاً، إذا ما عرفنا أنّ هذين الرجلين كانا يؤمنان بصورة مشتركة بضرورة العودة إلىٰ المنابع الأصلية للفكر الديني، وتفسير أحكام الشريعة العقليّة

---

(١) نهضتهاي إسلامي در صد سالة أخير (النهضات الإسلامية في القرن الماضي): ٣٧ ـ ٣٨.

وتنسيقها مع متطلّبات العصر، والابتعاد عن التكتّل الطائفي، والتأكيد علىٰ إحياء الاجتهاد، والسعي من أجل معرفة روح وجوهر الدين الإسلامي فيما وراء القواعد الجافّة والرؤية القشرية لبعض العلماء من خدمة وأيادي الحكومات، وهذه الأُمنيات والمطالب هي نفسها تلك التي عرفت فيما بعد عند السنّة بالأُصول الأساسيّة للتجديد[1]*.

---

(١) سيري در أنديشه سياسي عرب (رحلة في الفكر السياسي العربي): ١٥٦.

(*) يمكن القول: إنّ رؤية الإمام للدين الإسلامي حدّدتها ثلاثة أُسس، هي: الأهداف التي سعى لتحقيقها، ودوافع اختياره لهذه الأهداف، وتصوّره لمفهوم التجديد. وترجع أهمية هذه الأُسس إلى أكثر من اعتبار، فهي تتميّز بقدر كبير من الترابط، وتمثّل نظاماً فكرياً متكاملاً يقدّم تصوّراً مختلفاً للفكر الديني الإسلامي عن ذلك الذي كان سائداً في عصره، وهي تعدّ مدخلاً صحيحاً للقضايا التي أثارها في هذا المجال، مثل: توضيح حقيقة الإسلام، والردّ على الانتقادات التي وجّهت إليه من مفكّرين غربيّين أمثال هانوتو ورينان، والمساهمة في المناقشات التي كانت تثيرها بعض التيّارات في الفكر المصري، والتي وضحت من خلال رسائله إلى مجلّة «الجامعة» التي كان يرأس تحريرها فرح أنطون. هذا بالإضافة إلى الإصلاحات التي حاول تحقيقها في الأزهر والمحاكم الشرعية. وهي ثالثاً تساعد في اكتشاف المنهج الذي سار عليه في مجال الفكر الديني الإسلامي وفي المجالات السياسية والاجتماعية.

أوّلاً: أهداف الإمام:

يتحدّث الإمام في مذكّراته عن موضوعين اتّجه فكره إليهما، أمّا أحدهما فيقول بشأنه: «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأُمّة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأُولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري».

ويذكر أنّ الموضوع الثاني هو: «إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، أو فيما تنشره الجرائد على الكافّة منشأً أو مترجماً من لغات أُخرى أو في المراسلات بين الناس».

والحقيقة أنّ هذه الموضوعات لم تكن سوى وسائل أو أهداف جزئية تخدم أغراضاً أوسع يمكن تحديدها في اثنين: التعريف بالإسلام الصحيح أو بيان جوهر الدين الإسلامي، وربط ←

← الإسلام بالمعاصرة أو مواءمة الإسلام مع متطلّبات العصر.
أمّا الغاية الأولى فيقصد بها الوصول إلى تحديد الأصول التي بدونها لا يكون المسلم مسلماً، وهي في تصوّره تلك التي سادت في عهد السلف الصالح قبل ظهور الفرق والشيع. هذه الأصول هي الصورة البسيطة للإسلام التي تقوّي من ثقة المسلم في دينه، وتجعله يواجه التغيّرات الماديّة دون اهتزاز لهذه الثقة. ولا يكفي أن تقدّم هذه الصورة المبسّطة للدين، وإنّما يجب أن تنقل إلى المسلمين بطريقة مجدّدة وأقرب إلى عقولهم. ورأى أنّ ذلك يتحقّق بتصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم الدين.
وتتّجه إحدى الدراسات في توضيحها لما سعى إليه الإمام من وراء ذلك إلى القول: بأنّه أراد أن يقوّي الجانب المعنوي والروحي عند الفرد المسلم، أو بمعنى آخر::التخلّص من القلق الذي انتاب تفكير المسلم في ظروف التحوّل التي شهدها المجتمع في القرن التاسع عشر.
لقد أراد الاتّجاه بالإسلام اتّجاهاً روحياً عقلياً، وأن يخلّصه ممّا علق به من شوائب وآثار خارجية، وأن يبثّ في نفوس سائر المسلمين شعوراً دينياً قوياً وفكراً أخلاقياً نقياً.
وعلى ضوء ما سبق يمكن القول: إنّ الإمام ركّز جانباً من جهوده على تقديم الحلّ الملائم للفرد المسلم وللمجتمع الذي يمكن به مواجهة التحدّي الغربي وعوامل الشكّ في صلاحية الفكر الإسلامي، أي: أراد تقديم صورة جديدة للفكر الديني اعتقد أنّها الصورة التي يمكن أن تستمرّ على مرّ العصور؛ لأنّها تقوم على المبادئ العامّة للعقيدة الإسلامية، ولا تتقيّد بمدرسة إسلامية معيّنة، بل تترك للمسلم حرّية الاجتهاد واستغلال الظروف المتغيّرة بما يلاءم مع هذه المبادئ، بمعنى آخر: صورة تجعل الإسلام «حيّاً» دائماً
ويقصد بالغاية الثانية أنّ الإمام أراد الربط بين الإسلام والمعاصرة، أو أراد الإجابة على سؤال يقول: كيف يتواءم الإسلام مع متطلّبات العصر؟
وقد تفرّعت عن هذا السؤال أسئلة أخرى تقول: هل يتعارض الإسلام مع المدنية الحديثة؟ وهل هناك علاقة بين تعاليم الإسلام واتّجاه التطوّر الاجتماعي؟ وكيف للمسلم أن يظلّ محافظاً على أسس دينه داخل مجتمع عصري؟
وأكّد الإمام من خلال كتاباته العديدة على أنّ الإسلام دين عمل وحياة، وأنّ تعاليمه تفرض على المؤمنين به النظر في القوانين التي تحكم الكون المحيط بهم للاستفادة منها، «فالحياة في الإسلام مقدّمة على الدين، وأوامر الحنفية السمحة إن كانت تختطف العبد إلى ربّه وتملأ ←

← قلبه من رهبة وتفصم أمله عن رغبة، فهي ـ مع ذلك ـ لا تأخذه عن كسبه، ولا تحرمه من التمتّع به، ولا توجب عليه تقشّف الزهادة، ولا تجشّمه في ترك الملذّات ما فوق العادة».

وقد شغلت مشكلة المواءمة بين الإسلام ومتطلّبات العصر ذهن الإمام مثلما شغلت ذهن أستاذه جمال الدين الأفغاني «الأسد آبادي»، حيث كانت جانباً هامّاً من المشكلة العامّة التي واجهها، ألا وهي تخلّف المجتمعات الإسلامية أمام المجتمعات الأُوربية، واقتنعا بأنّ الحلّ هو في إعادة فهم الأُصول الإسلاميّة التي هي في حقيقتها مجموعة العقائد التي تتّفق مع متطلّبات العقل البشري، كما أنّ الشريعة ما هي إلّا التطبيق العملي لهذه الأُسس على الأحوال الاجتماعية المتغيّرة، بمعنى آخر: يتطلّب الأمر إعادة تفسير النصوص الدينية بما يساعد على حلّ المشكلات الاجتماعية للمسلمين واستيعاب الحضارة الغربية في مميّزاتها.

وإذا كان الإمام قد أوضح أنّه لا خلاف بين دعوة الإسلام ومبادئ الحضارة الحديثة، فإنّه لم يوافق على نقل كلّ هذه المبادئ والمظاهر، وذلك لأنّه يستحيل أخذ المدنية الأُوربية على سبيل المثال من منطلق التقليد؛ إذ أنّ وراءها نظرة فكرية شاملة ونظاماً اجتماعياً يختلف عن أُسس المجتمع الإسلامي وتفكيره.

ومن هذه النقطة يقول: «سيكون على الإسلام أن يهذّب المدنية الحديثة وينقّيها من أوضارها، وستكون من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله». وربّما يقصد أنّ المسلمين سيأخذون من مدنية أُوربا وسائلها الماديّة التي تعينهم على تطوير حياتهم، ولكنّهم لن يجعلوا هذه الوسائل تؤثّر على اعتقادهم الديني استناداً إلى قاعدة مؤدّاها أنّه على المسلمين أن يقيسوا كلّ نظام مستحدث عليهم على مبادئ الإسلام ونصوصه ومقاصده العامّة، فما شهد له شاهد منها قبلوه، وما اصطدم بأصل من أُصوله اصطداماً لا سبيل إلى رفعه رفضوه، وما لم يكن له نظير في الفكر الإسلامي ولم يصطدم ـ مع ذلك ـ بشيء من أُصول الإسلام عمل فيه المسلمون اجتهادهم بما يحقّق مصلحتهم القائمة.

وممّا سبق يمكن القول: إنّ نظرة الإمام للمواءمة بين الإسلام والعصر تتبلور حول ثلاث نقاط:

الأولى: أنّه أراد إثبات أنّ الدين ليس عقبة أمام التطوّر والتغيّر المادّي، ومن ثمّ فإنّ حرّية ←

← نقل مظاهر الحضارة الأُوربية يجب أن توجد، وذلك في إطار يحفظ ويصون الدين الإسلامي.

والثانية: أنّه أراد الخروج عن ذلك التفكير التقليدي الذي صوّر الإسلام بصورة الآيديولوجية الجامدة والمغرقة في الغيبية، وأن يقدّمه في صورة الفكر الذي يحثّ على العمل والاتّصال بالحياة وتطويرها، ومن ثمّ فهو يتصوّر الدين على أنّه صديق للعلم.

والثالثة: أنّ جهده في مجال الربط بين الإسلام وقضايا العصر كان جزءاً من عملية التطوّر الثقافي التي كان يشهدها المجتمع المصري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فقد سعى إلى توضيح أُسس الدين الإسلامي التي لا تتنافى مع المدنية الحديثة، وذلك للردّ على هجوم التيّارات المناهضة للإسلام من ناحية، ومناقشة الآراء العلمانية من ناحية أُخرى.

وهكذا سعى الإمام لتحقيق غرضين أساسيين:

أوّلهما: إحياء الإسلام، أو تقديم الإسلام في صورته الصحيحة والنقية بعيداً عمّا أحاط به من تغيّرات جامدة.

وثانيهما: ربطه بالعصر وإعادة تفسيره بما يجعله يلاحق تطوّرات العصر والظروف المتغيّرة، مع الحفاظ على جوهره وأُسسه.

ثانياً: الدوافع والأسباب:

كان وراء الهدفين السابقين عدد من العوامل والأسباب وردت في كتاباته وفي الدراسات التي اهتمّت بفكره. ومن استعراض هذه الدوافع يمكن اكتشاف حقيقة العلاقة بين رؤيته لها وبين ما حدّده من أهداف:

١ ـ تدهور أوضاع المسلمين:

يرى الإمام أنّ المسلمين وصلوا إلى حالة شديدة من الضعف إذا ما قورنوا بالأُمم الأُخرى، وأرجع ذلك إلى مجموعتين من الأسباب: الأُولى تتعلّق بغلبة الجهل وسوء فهم الدين وظهور الفرق والشيع، والثانية تتعلّق بالسياسات التي اتّبعها من تولّى أمر المسلمين وبصفة أساسية في فترات الاضمحلال.

فأمّا تعدّد الفرق فقد أدّى إلى تفتيت وتمزيق وحدة الأُمّة الإسلامية، وذلك من حيث الاضطراب الفكري الذي أحدثته في فهم الأُصول الدينية، ومن حيث الحجر الذي فرضته على أيّ اتّجاه يتمسّك بمبدأ الاجتهاد.

←

← يقول الإمام: «ظهر بين المسلمين أقوام بلباس الدين، وأبدعوا فيه، وخلطوا بأُصوله ما ليس منها، فانتشرت فيهم قواعد الجبر، وضربت في الأذهان حتّى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتّى أمسكت بعنانها عن الأعمال. هذا إلى ما أدخله الزنادقة فيما بين القرن الثالث والرابع، وما أحدثه السوفسطائيّون الذين أنكروا مظاهر الوجود وعدّوها خيالات تبدو للنظر حقائق، وما وضعه كذبة النقل من الأحاديث، ينسبونها إلى صاحب الشرع ﷺ.
وممّا ترتّب على اشتداد الخلاف بين الفرق الإسلامية أنّ المسلمين «لم يستطيعوا فهم الشريعة، وبالتالي صعب عليهم العمل بأُصولها. وكانت النتيجة أن حلّ الجمود بها، وتمزّق نظام الأُمّة، واتّجه المسلمون إلى مصادر أُخرى يلتمسون فيها حماية حقوقهم».
وكان هناك إلى جانب تعدّد الفرق عامل آخر يتعلّق بإغلاق باب الاجتهاد، وجمود الفقهاء عند ما أخذوه من المدارس الفقهية الأربع دون تغيير أو تبديل. وكان من يخرج عن هذا يلقى الرفض الشديد من جانب الشيوخ الجامدين.
ولقد ضرب الإمام في إحدى كتاباته أمثلة على ذلك من العصر الذي عاش فيه، منها: «أنّ مفكّراً عربياً كتب مقالاً في الاجتهاد والتقليد، وذهب فيه إلى ما ذهب إليه أئمّة المسلمين كافّة، ومقالاً بيّن فيه رأيه في مذهب الصوفية، فقال: إنّه ليس ممّا انتفع به الإسلام. ولمّا طبع مقاله بمصر هاج عليه الشيوخ الجامدون، واتّهموه بالخروج عن الدين!» وضرب مثلاً آخر: «بأنّ الشيخ السنوسي كتب كتاباً في أُصول الفقه، زاد فيه بعض مسائل على أُصول المالكية، فلمّا علم بذلك أحد المشايخ المالكية ـ وكان من كبار علماء الأزهر ـ حمل حربة وطلب الشيخ السنوسي؛ ليطعنه بها؛ لأنّه خرق حرمة الدين!».
وترتّب على غلق باب الاجتهاد أن ضعفت روح الابتكار واكتشاف الجديد من مظاهر التطوّر المادّي والفكري، وعمّق من هذا الضعف استمرار الاعتقاد بأنّ المسلمين هم أقوى الأُمم: «لقد أخطأ المسلم في فهم معنى التوكّل والقدر، فمال إلى الكسل وقعد عن العمل، ظنّ أنّ الخير ملازم لعنوان المسلم، كما أخطأ في فهم معنى الطاعة لأُولي الأمر والانقياد لأوامرهم، فألقى مقاليده إلى الحاكم ووكّل إليه التصرّف في شؤونه، ثمّ أدبر عنه حتّى ظن أنّ الحكومة يمكنها القيام بشؤونه جميعاً من إدارة وسياسة».
وأمّا المجموعة الأُخرى من الأسباب لتدهور أحوال المسلمين فتعود إلى طبيعة الحكّام والأوضاع السياسية، وإن لم يكن تركيزه عليها بنفس الدرجة بالنسبة للمجموعة الأُولى، ←

← فقال: «بأنّ الكثيرين من الحكّام المسلمين كانوا يجهلون تعاليم دينهم بشكل صحيح وما يفرضه من حقوق وواجبات، وكانوا أعداءً للعلم، واستعاروا من الإسلام ما هو براء منه، وطلبوا من أتباعهم أن يقنعوا العامّة بأنّ لا نظر لهم في الشؤون العامّة، وأنّ كلّ ما هو من أُمور الجماعة والدولة فهو ما فرض فيه النظر على الحكّام دون من عداهم».

وألقى بمسؤولية وجود أنظمة الحكم الاستبدادية على الفقهاء، وذلك لأنّهم كانوا في رأيه يجهلون السياسة، حتّى أنّهم «إذا عرفوا أنّ الحكم كذا لا يعرفون كيف يجعلون الأُمراء والحكّام يلتزمون هذا الحكم وينفّذونه، ولهذا ضاع الدين والسياسة، احتقرهم الأُمراء والسلاطين في أنفسهم، واستخدموهم لأغراضهم التي تؤيّد سلطتهم ونفوذهم، وحملوهم على الفتوى بما يؤيّد رغائبهم ولا يوافق الشرع، فدقّقوا النظر واستنبطوا لهم ما يطلبون، وأفتوهم بما يشاؤون».

ويستنتج ممّا سبق أنّ الإمام أراد إبعاد شبهة تخلّف المسلمين عن الدين الإسلامي ذاته، وإنّما التخلّف الذي حاقّ بالأُمّة الإسلامية إنّما يعود إلى عدم الفهم الصحيح لهذا الدين وللسياسات التي اتّبعها الحكّام المسلمون، والتي قامت لتحقيق أغراض ذاتية لهم أضفى الكثير من الفقهاء عليها صبغة الشرعية.

٢ ـ الوعي بمسار التطوّر التاريخي:

يقصد بذلك أنّ الإمام اقتنع بضرورة إحداث تغيير في الفكر الديني الإسلامي لمواجهة متطلّبات العصر.. واستند في هذا إلى اعتقاده الشديد بأنّ الإسلام في جوهره يدعو إلى التطوّر الاجتماعي، كما أنّ هناك من التغيّرات الماديّة التي تحدّث فعلاً في المجتمع نتيجة الاحتكاك بالعالم الغربي والتي على عقل المسلم أن يفهمها ويتقبّلها، أي: أنّه أدرك أنّ اتّجاه التغيّر الاجتماعي هو في صالح المجتمع غير الإسلامي، وأنّه للحاق بما وصل إليه من تقدّم لابدّ من تقبّل الكثير من مظاهر المدنية الحديثة. بمعنى آخر: يمكن القول: إنّه إذا كان عبده قد اهتمّ بتقوية العقيدة أمام حملات التشكيك فيها، فإنّه رأى أنّ قوّة الإسلام مرهونة بالإجابة على المشكلات الاجتماعية والثقافية التي يطرحها الواقع، وبالتخلّص من الأفكار التي لم تعد تتلاءم أو تتمشّى مع الاتّجاهات الفكرية والاجتماعية المعاصرة.

لقد كان البحث عن أسباب تخلّف حياة المسلمين وسرّ تقدّم المجتمعات الأُوربية من القضايا الأساسية التي شغلت تفكير الإمام، حيث واجه مثل أُستاذه الأفغاني«الأسد آبادي»

←

← ذلك السؤال الكبير: لماذا تغلّب المجتمع غير المسلم على المجتمع المسلم؟ أو: لماذا تحقّقت القوّة للأوّل وضعف الثاني؟

ولم يكن ذلك السؤال مثاراً بالنسبة للمفكّرين الإسلاميّين وحسب، وإنّما كان يعن أيضاً للمواطن العادي، فلم يكن من السهل على هذا المواطن أن ينسى التفكير القائل: بأنّ القوّة هي للمجتمع الذي أُنزلت فيه تعاليم الله كما جاءت في القرآن والسنّة.

وبالرغم من أنّ المجتمعات الإسلامية كانت قد واجهت تحدّيات حضارية أُخرى، إلّا أنّ تحدّي الحضارة الغربية لها ـ كما حدث في القرن التاسع عشر ـ كان أكثر قوّة وفي صورة مغايرة. فما حدث على عهد عمر بن الخطّاب على سبيل المثال حيث واجهت الحضارة الإسلامية تحدّي الحضارة الهلينية كان مختلفاً. فقد كان الإسلام آنذاك في الجانب الأقوى، وعندما هدّد التتار صرح الدولة الإسلامية في القرن السابع الهجري وسقطت الخلافة في بغداد، كان مصدر الخطر ينحصر في اعتبارات سياسية عسكرية تتعلّق بسطوة جنس قوم جدد وسيطرتهم على الحكم، ورغم أنّه قد كان لظهورهم أثر سيّئ على الأوضاع الثقافية والحضارية من بعد، إلّا أنّهم لم يدخلوا البلاد الإسلامية بحضارة جديدة تفوق الحضارة الإسلامية وتتحدّاها على المستوى الفكري، بل على العكس تمّ استيعابهم في إطارها وتبنّيهم لها. وأمّا بالنسبة للعصر الحديث فإنّ الإسلام كان في الجانب الأضعف مادّياً وثقافياً أمام الحضارة الأُوربية، وكان من نتائج ذلك أنّ الفكر الإسلامي أخذ يواجه الكثير من المشكلات على ضوء التفوّق الأوربي. لقد كان ضغط القوّة الأُوربية على الشعوب الإسلامية في القرن التاسع عشر قوياً، بحيث إنّه لم يعد بالإمكان حلّ أيّ قضية سياسية مهما بدت محدودة النطاق بدون أخذ المصالح الأُوربية في الاعتبار.

وإذا كان الإمام لم يعبّر صراحة عن هذا العنصر، وهو إدراك أنّ مسار التطوّر لم يعد في صالح المجتمعات الإسلامية، وأنّه لإعادة القوّة لهذه المجتمعات لابدّ من إحداث ثورة فكرية في المفاهيم الإسلامية؛ لأنّ التحدّي الذي تواجهه هذه المجتمعات في القرن التاسع عشر يختلف إلى حدّ كبير عمّا واجهته من قبل، فقد كانت كتابات الإمام تكشف بشكل غير مباشر عن عمق إحساسه بضرورة التغيير.

فهو ينتقد أعمال الفقهاء بقوله: «العامّي الذي يحتاج إلى الكسب والعمل لا سعة عنده لصرف سنين طويلة في تعلّم أحكام الطهارة وسائر العبادات في الأزهر من هذه الكتب ←

← الطويلة الصعبة، ثمّ إنّ الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أُمور ووقائع لم ينص عليها في هذه الكتب، فهل توقّف سير العالم لأجل كتبهم؟». ويرى ضرورة توافر الإدراك بكلّ قوانين العصور والأزمنة والاستعداد لكلّ الظروف المقبلة بالمجتمع، واعتقد أنّ الشريعة والدين الإسلامي إن وجد التفسير الصحيح فإنّهما يقدّمان الحلول المرضية للمسلمين وقد فاجأتهم الظروف الجديدة.

وفي هذا السياق قال: «بأن أهل بخارى جوّزوا الربا لضرورة الوقت عندهم»، ولكن هذا لم يكن يعني موافقته على موقف كهذا؛ لأنّه أتبع ذلك بقوله: «وابتلي المصريّون بهذا، فشدّد الفقهاء على أغنياء البلاد، فصاروا يرون أنّ الدين ناقص، فاضطرّ الناس إلى الاستدانة من الأجانب بأرباح فاحشة استنزفت ثروة البلاد وحوّلتها للأجانب، والفقهاء هم المسؤولون عند الله تعالى عن هذا وعن كلّ ما عليه الناس من مخالفة الشريعة؛ لأنّه كان يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان، ويطبّقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتّباعها».

ومن العرض السابق يتّضح أنّ محمّد عبده كان حريصاً على التنويه بأهمية الأوضاع المتجدّدة والمتغيّرة، وأنّ لكلّ عصر ظروفه التي يجب مراعاتها. وربّما كانت عبارة «ضرورة الوقت» وعبارة «أن يعرفوا حالة العصر والزمان» إشارات واضحة إلى إدراكه لمسار التغيّر الاجتماعي. وقد ظلّ من خلال كتاباته يركّز على هذا المعنى وأهمية اقتناع العامّة من المسلمين به، كما ظلّ يوجّه النقد الشديد للمدارس التقليدية التي سبّبت الجمود والتخلّف.

ثالثاً: المقصود بالتجديد:

يمكن تحديد خصائص مفهوم التجديد في فكر الإمام من خلال تحليل أفكاره في ارتباطها بثلاث دوائر: الأُولى: حركات التجديد الإسلامية، والثانية: الاستجابة الإسلامية لتحدّي الحضارة الغربية، والثالثة: حركة التطوّر في المجتمع المصري.

أ ـ حركة التجديد الإسلاميّة:

يتّضح من متابعة مفهوم التجديد في بعض الدراسات التي تناولت التراث الإسلامي فيما يتعلّق ببيان أوجه العقيدة المختلفة من فقه ومعاملات وجود خلط بين هذا المفهوم ومفاهيم أُخرى وغموض حول طبيعته ومضمونه. فهناك من لا يفرّقون بينه وبين مبدأ الاجتهاد، وهناك من يضيّقون من مجاله تخوّفاً ممّا قد يثيره من اضطراب في فهم الأُصول الدينية ←

← معتقدين أنّ الإسلام قد تمّ فهمه من خلال مدارس معيّنة ولا يجوّز الخروج عنها .
ومن الناحية التاريخية شهدت المجتمعات الإسلامية عدداً من تجارب التـجديد. وكـان يقصد به تقديم صورة مغايرة لفهم الأُصول الدينية عمّا هو قائم نتيجة الإحساس بأنّ مظاهر التخلّف قد أخذت تعمّ الأحوال الاجتماعية والفكرية للمسلمين. وكان معيار التجديد هو الاجتهاد في توضيح أُسس الإسلام، ورفض الإغراق في الغيبيات أو البـعد عـن الحـياة الدنيوية، أي: بصفة عامّة تقديم ما يثري الإسلام ويقوّيه.
وحتّى القرن التاسع عشر كانت معظم حـركات التـجديد تـنبع مـن الداخـل، ورغـم أنّ المجتمعات الإسلامية واجهت تحدّيات خارجية كالتتار والصليبيّين، إلّا أنّها لم تواجه ـ كما سبق القول ـ تحدّياً حضارياً كاملاً، إلّا من الحضارة الأُوربية في القرن التاسع عشر، وهذا حدث له مغزاه؛ لأنّه يساعد في التمييز بين حركات التجديد فيما قبل القرن التاسع عشر وما بعده.
وبالمعنى السابق الإشارة إليه للتجديد يمكن إدراج فكر الإمام كواحد من حركات التجديد الإسلامية، ولكن اتّسم اتّجاه عبده في التجديد بعدّة خصائص، فلقد غلبت عـلى مـعظم تجارب التجديد قبل القرن التاسع عشر النظرة الضيّقة والميل إلى المحافظة، وكان هدفها الرئيسي هو العودة إلى سيرة السلف الصالح دون استلهام روح التطوّر منها، وأمّا اتّجاه عبده في التجديد فقد اختلف عن ذلك إلى حدّ كبير؛ إذ غلبت عليه النظرة الواسعة أو الشاملة، والميل إلى إحداث التغيير والتطوّر، والانفتاح على العلوم الحديثة، وتشجيع النـقل عـن الحضارة الحديثة.
لقد كان من السمات البارزة لحركات التجديد الإسلامية عموماً ـ ومنها حركة محمّد عبده ـ رفض الأوضاع المتخلّفة لحياة المسلمين، خاصّة في سلوكياتهم العقيدية، والمطالبة بالعودة إلى تقاليد السلف الصالح باعتبارها قدوة للمسلمين، ولذلك أُطلق عليها لفظ «السلفية».
ورغم أنّه لفظ يعطي الانطباع بالعودة إلى الوراء ـ أي: أنّه يحمل دعوة رجعية ـ إلّا أنّه يختلف عن هذا في حقيقته؛ لأنّ كلّ الحركات التي رفعته هدفت من ورائه إلى التخلّص من الجمود والتخلّف والعودة إلى نموذج مثالي ...

ب: الاستجابة الإسلامية للتحدّي الغربي:

لم يكن التجديد كما فهمه عبده مقتصراً على إحداث تغيّر ذاتي داخل الفهم الإسلامي، أي: ←

← لم يكن ردّ فعل لتخلّف المسلمين في الأحوال الاجتماعية والفكرية وحسب، وإنّما شمل اتّجاهه التجديدي ردّ الفعل الإسلامي إزاء تحدّي الحضارة الغربية وسيادة العلم والفلسفات المختلفة القادمة من الغرب.

إزاء هذه المشكلة هناك من رفضوا الحوار بين الإسلام والحضارة الأُوربية، واعتبروا ذلك منهجاً يجعل الإسلام دائماً في موقف الدفاع؛ لأنّه يكون دائماً واقعاً تحت التأثير الثقافي القوي للحضارة الغربية في مرحلة يمرّ الاسلام فيها بالضعف. ويعتبر أصحاب هذا الرأي أنّ محمّد عبده عندما رأى أنّ الإسلام لا يتعارض مع العلم، وقام بالردّ على أفكار أرنست رينان وداروين فيما يتعلّق بالتطوّر المادّي، تسبّب في إخضاع القرآن للنظريات العلمية، وهي بطبيعتها متغيّرة. ويرون أيضاً أنّ الاتّجاه الذي سلكه عبده إنّما كان تعبيراً عن موقف مدرسة الأشعرية، وهي مدرسة لم تستطع أن تخلّص المسلم من قيد الجبر إلى حدّ كبير. إنّ التجديد في رأي هؤلاء إنّما يأتي من داخل الإسلام وبالإسلام وبعيداً عن تأثير الحضارة الغربية بقيمها ومفاهيمها.

هذا الرأي يعبّر عن وجهة نظر تريد أن تقصر حركة التجديد على عملية الإحياء داخل الإسلام ذاته استناداً إلى مبدأ الاجتهاد، ودون مؤثّرات خارجية، وهي بالطبع نظرة تهمل أثر التطوّرات التاريخية وتغيّر الظروف الموضوعية التي يمرّ بها الإسلام والمسلمون.

ولكن نظرة محمّد عبده كانت مختلفة عن ذلك في جوانب كثيرة، فإيمانه بالتطوّر والتغيّر كان يعكس تمييزه بين الإسلام على مستوى الأُصول الدينية التي لا تقبل التغيّر، والإسلام وقد أصبح أسلوباً في الحياة الاجتماعية. وعندما نظر إلى الحضارة الغربية كان مدركاً للتمييز بين الفلسفة القائمة على الفصل بين الدين والدنيا، والتي لا تلتزم بالدين واعتباراته في الحياة الاجتماعية والثقافية، وهو ما لم يقبله، وبين الاتّجاه الذي يحترم العقل، ويؤمن بقدرة الإنسان على توجيه حياته بما يحقّق مصالحه المتجدّدة، وهذا الاتّجاه لا يرفض الدين، وإنّما يمزج بين قدرات العقل والاعتبارات الدينية، فعملية التطوّر متعدّدة الجوانب والمقوّمات، كما أنّها نسبية، أي: ليس لها نمط ثابت بعينه، وهي في النهاية تفسح المجال لكلّ ما من شأنه التقليل من الاعتماد على التفسيرات الغيبية، وترفض أن يكون الدين في ذاته مبرّراً لقيام مؤسّسات بعينها تتحكّم في مسار التطوّر.

لقد مال عبده إلى استلهام روح هذا الاتّجاه التطوّري، وأخذ به في ربطه بين الإسلام ←

← والمعاصرة، وكانت كتاباته تعكس عدم تخوّفه من إقامة هذا الربط، اعتماداً على اعتقاده بضرورة التطوّر.

ج: تطوّر المجتمع المصري:

ارتبطت كلمة «التحديث» على وجه العموم بمظاهر التغيّر المادّية والفكرية الأوربية. ومن متابعة التطوّرات المختلفة التي مرّ بها المجتمع المصري في القرن التاسع عشر ـ والتي سبق عرضها في الفصل الأوّل ـ يمكن القول: إنّها كانت تتّجه إلى السعي نحو التحديث والتجديد، حيث ساد الاعتقاد بقبول بعض مؤسّسات وأفكار الغرب للانتقال من مرحلة الركود إلى مرحلة بناء الدولة الحديثة.

ولمّا كان الإسلام يشكّل ولفترة طويلة الإطار العامّ للنظام السياسي والاجتماعي في مصر، فقد كان من الطبيعي أن تمتدّ عملية التحديث إليه. فكلمة «التجديد» إذن ارتبطت بفكر الإمام محمّد عبده في هذا الصدد، باعتبارها سمة عامّة ميّزت التطوّر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي المصري في القرن التاسع عشر.

وبناءً عليه يصبح اتّجاه عبده التجديدي تعبيراً عن موقف سياسي واجتماعي، حيث تبنّت بعض أفكاره اتّجاهات سياسية مختلفة تصدّت للعمل السياسي والاجتماعي، وأحدثت الوسائل التنظيمية التي تعبّر بها عن موقفها.

ومن خلال محاولة تمييز مفهوم التجديد عند الإمام محمّد عبده عبر الدوائر الثلاث السابق عرضها يمكن القول: إنّ كلمة «تجديد» بالنسبة لفكره يقصد بها: استخدامه لأدوات ومقاييس عصرية وعقلانية لإحداث مظاهر للتغيير في جوانب التفكير الإسلامي. وهذه الأدوات بعضها يعود إلى الفكر الإسلامي ذاته في صورته العقلانية، مثل: مبادئ الاجتهاد، والمصلحة العامّة، وعدم التمسّك بمدرسة إسلامية معيّنة. واستخدم عبده هذه الأدوات في إطار الارتباط بقضايا العصر وشدّة الإحساس بضرورة وقوع التغيير.

ولم يكن الإمام يسعى من وراء ذلك إلى تقديم مدرسة إسلامية كبديل لتلك المدارس التقليدية، وإنّما هدف إلى وضع صورة للإسلام الصحيح تجعله يواكب العصر. ويلاحظ أنّ المجال الذي وجّه إليه فكره هو مجال الفهم والإدراك للدين، وليس التفقّه في الدين ذاته، بمعنى: الأُصول أو الأُسس. فهو كمفكّر إسلامي كان من الصعب عليه أن يتخلّى عن أُسس الدين أو عن النظر إليه باعتباره مصدراً إلهياً لتنظيم الأوضاع البشرية، ولكنّه استطاع أن ←

← يقدّم إضافة كبيرة لهذا التراث في عصره بالتقليل من شأن التفسيرات الغيبية والتوسيع من رقعة الموضوعات التي تقبل الفهم البشري.

وهكذا يتحدّد اتّجاه عبده التجديدي في ابتعاده عن الرؤى التقليدية أو الجامدة للإسلام، واقترابه من عملية الاقتباس من مظاهر المدنية الحديثة، سواء على المستوى الفكري أو المادّي. ولقد اتّضحت خصائص اتّجاهه التجديدي من خلال المنهج الذي سار عليه في فكره، والذي جمع فيه بين الرؤية السلفية والنزعة العقلية وإقامة قنطرة بين الإسلام والعصر الحديث.

منهج الإمام عبده في تجديد الفكر الديني:

يقصد بمنهج الإمام: الأسلوب الذي اعتمد عليه في عرض أفكاره وكيفية تحقيقها. ويمكن القول: إنّ هذا الأسلوب يتكوّن من ثلاثة عناصر:

الأوّل: هو العودة إلى «النبع الصافي»، أو السلف الصالح. وكان يعني به الأوضاع التي كان عليها المسلمون الأوائل قبل ظهور الخلاف.

والثاني: هو استخدام العقل في فهم الأصول الإسلامية، حيث رأى فيه مظهر التفكير الذي حثّ عليه جوهر الإسلام لفهم أسسه وبيانها وأنّه مرجع ملائم يتّفق عليه كلّ المسلمون، ولكن توجد حدود لاستخدامه.

والثالث: هو الاستناد إلى أدوات تقوّي الصلة بين الإسلام ومتطلّبات العصر، وتشير إلى العوامل التي تبرز الجانب الذي ينظّم حياة المسلمين وأعمالهم، والتي تجعل الإسلام حيّاً وقوياً دائماً ومتمشّياً مع قوانين العصر.

وهذه العناصر الثلاثة تحقّق الغايتين اللتين ذهب إليهما، وهما: بيان الإسلام الصحيح، وتقديم حلّ لمشكلة المواجهة بين الإسلام والحضارة الحديثة.

أوّلاً: العودة إلى المنبع:

يوضّح الإمام أنّ أفضل صورة كان عليها الإسلام هي تلك التي كانت على عهد النبي محمّد ﷺ، وما تلاها من قرون قليلة، وذلك قبل ظهور المدارس المختلفة ودخول تيّارات فكرية من أمم أخرى كان الإسلام قد انتشر فيها.

وتتّسم هذه الصورة المثلى بوحدة الفهم والإدراك لأصول الدين بالرغم من التنوّع والاجتهاد في هذا الفهم. وكان الاختلاف بين السلف يعود إلى تنوّع مظاهر الإدراك والفهم، مع الاتّفاق ←

→ حول الرجوع إلى أصل واحد لا يختلفون عليه، وهو كتاب الله، وما صحّ من السنّة ...
كما تتّسم تلك الفترة بأنّها أوضحت مبادئ الإسلام دون زيف في أمور مبسّطة يسهل على الذي يتلقّاها أن يقتنع ويؤمن، وهي الجديرة بالتعبير عن حقيقة الإسلام.
ومن ثمّ كانت الشريعة في نظر الإمام «سمحة تسع العالم بأسره، أمّا وأنّها ابتعدت عن هذه الصورة فقد ضاقت عن أهلها، واضطرّوا إلى أن ينالوا غيرها، وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الأتقياء من حملتها يتخاصمون إلى سواها».
وفي هذا الإطار تتحدّد رؤية الإمام للعودة إلى المنبع في ثلاثة أسس، هي:
أ ـ تحديد هوية هؤلاء السلف الصالحين الذين عاصروا النبي ﷺ، ومن تلوه، والجديرين بالأخذ عنهم في أنّهم الأئمّة والأعلام الأوائل الذين كان هدفهم العلم والاجتهاد في توضيح تعاليم الدين دون الدخول في منازعات ومجادلات عقيمة تخلق الفرقة والاضطراب بين النفوس. وقد استطاعوا بذلك إيجاد مناخ فكري حرّ أثرى الإسلام آنذاك.
ويشير إلى بعضهم بقوله: «لا تجد اليوم كتاباً من كتب أبي الحسن الأشعري، ولا أبي منصور الماتريدي، ولا تكاد ترى مؤلّف من مؤلّفات أبي بكر الباقلاني، أو أبي إسحاق الإسفراييني، كما أنّ طالب العلم لا يجد كتباً في تفسير القرآن يثق بصحّتها، مثل: تفسير الطبري، وأبي مسلم الأصفهاني، والقرطبي».
ويرى أنّ الصلة قد انقطعت بين المسلمين وبين سلفهم بسبب الفتور والجمود الذي نشأ عن أعمال ما يصفهم بأدعياء العلم والجهلاء وأصحاب البدع.
ب ـ التدقيق بشأن النصوص المأثورة عند الأخذ بها، ففيما يتعلّق بغير القرآن من النصوص فإنّه لا يوجد نصّ لا يقبل المناقشة بها والشكّ في صحّته، ويصبح العقل قوّة كبرى تحكم في ذلك. وهذا لأنّ المسلم المعاصر على سبيل المثال لا يعرف أشياء محدّدة عن أحوال وظروف من نقل نصّاً غير القرآن.
فهو في رسالة لأحد العلماء بالهند في عام ١٩٠٤ ـ وكان وقتها مفتياً للديار المصرية ـ يقول: «ما قيمة سند لا أعرف بنفسي رجاله، ولا أحوالهم، ولا مكانهم من الثقة والضبط ؟!»، وفي تفسيره لسورة البقرة يقول: «إنّ ثقة الناقل بمن ينقل عنه حالة خاصّة به، لا يمكن لغيره أن يشعر بها حتّى يكون له مع المنقول عنه في الحال مثل ما للنقل معه، فلابدّ أن يكون عارفاً بأحواله، وأخلاقه، ودخائل نفسه، ونحو ذلك ممّا يطول شرحه ويحصّل الثقة للنفس بما ←

← يقول القائل ».

وبناءً عليه فقد رأى أنّه يمكن اللجوء إلى عرض أمثال هذه النصوص على القرآن، فإن وافقته ثبتت صحّتها، وإن خالفته فلا سبيل لتصديقها، وما خرج عن ذلك فالمجال فيه لعقل الإنسان مطلق ومفتوح.

وبالنسبة للقرآن فهو يقدّم إطاراً يهتدي به العقل دون الوقوع في حرج المخالفة فهو: « يذكر إجمالاً من آثار الله في الأكوان؛ تحريكاً للعبرة، تذكيراً بالنعمة، وحفزاً للفكرة، لا تقريراً لقواعد الطبيعة، ولا إلزاماً باعتقاد خاصّ في الخليقة، وهو في الاستدلال على التوحيد لم يفارق هذه السبيل ».

ج ـ استغلال الدعوة إلى التمسّك بسيرة السلف الصالح لتحقيق أهدافه وغاياته الفكرية، فقد أراد بإثارتها التخلّص من الالتزام بمدرسة إسلامية معيّنة، والاهتداء بهذه الصورة المثلى للإسلام دون أن تكون ملزمة حرفاً وقالباً للمسلمين في عصره، حيث فهمها على أنّها المبادئ العامّة التي يمكن تطبيقها على أحوال العصر المتغيّرة. كما لجأ إليها لتأكيد وجهة نظره حول إبراز دور العقل والدعوة إلى فكر إسلامي متجدّد يتقبّل مظاهر التغيّر المادّي بأفضل السبل التي تحفظ جوهره ولا تجعله عقبة أمامها.

ثانياً: استخدام العقل في فهم الأُصول الإسلاميّة:

يرى الإمام أنّ العقل قوّة مستقلّة يتمتّع بها الإنسان عن غيره من سائر المخلوقات، وأنّ هذه القوّة لابدّ أن يصرفها فيما يعود عليه بالنفع. وارتبط هذا المفهوم عنده بعملية إدراك وفهم الأُصول الإسلامية، فهو تارةً يطرق موضوع العلوم الكلامية، وهي التي استخدمها المسلمون لمعرفة وتوضيح ما يتعلّق بالدين الإسلامي وحقيقة وجود الله، وما يتشعّب عن ذلك من موضوعات، وتارةً أُخرى يتحدّث عن المنطق، ويعتبره من العلوم التي أهملها المسلمون في عصور كثيرة. على أنّ نظرة الإمام إلى العقل يمكن فهمها استناداً إلى الآتي:

أ ـ العقل من أفضل القوى التي يتمتّع بها الإنسان:

أعطى عبده للعقل قيمة ووزناً عاليين، فعمله الفكري الكبير « رسالة التوحيد » كان محاولة لفهم وجود الله وصفاته الذي هو موضوع علم التوحيد استناداً إلى الحجج العقلية والمنطقية. وهدف أيضاً من تقديمه إلى أن يفهّم تلاميذه هذا العلم بعيداً عن الجدل والخلاف بين أهل المذاهب، وأن يبيّن للمسلمين حقيقة دينهم وجوهر تعاليمه.

←

← وقد حظي العقل بهذا الاهتمام؛ لأنّه في رأيه قوّة يتمتّع بها كلّ فرد سليم الحواسّ يعي ما حوله، ويتميّز بالموضوعية؛ لأنّها تقدّم براهين وأدلّة يقبلها الفرد عن ثقة. ويقوّي من هذا الاهتمام أنّه كان شديد التقدير لقيمة الإنسان وحرّيته في التفكّر، واقتناعه بأنّ العقل هو جوهر هذه الحرّية. فهو يؤكّد على أنّ للإنسان حرّية كبرى في فهم ما حوله من قوانين الحياة البشرية، وذلك لأنّ «الأفعال الإنسانية مختارة فيما أمرت به. وكما يشهد سليم العقل والحواسّ من نفسه أنّه موجود، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا لعلم يرشده، كذلك يشد أنّه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدّرها بإرادته».

ويرى أنّ العلوم التي تبحث في بيان وتفسير الموضوعات الإلهية علوم عرفتها الأُمم من زمن، ولكن أفضلها هو الذي احتكم إلى العقل، حيث أخذ بالحجج والبراهين والأدلّة الدامغة، فهو يذكر أنّ «علم تقرير العقائد كان معروفاً عند الأُمم قبل الإسلام. ولكن هذه الأُمم لم تعتمد على الدليل العقلي وبناء الآراء والعقائد على ما في طبيعة الوجود وما يشتمل عليه نظام الكون، حتّى جاء الإسلام، فأقام الدعوى، واستنهض الفكر، وخاطب العقل، وحثّ أصحاب العقول على الإمعان في الكون حتّى توقن به إيقاناً كاملاً».

واللجوء إلى العقل هو من منطلق أنّه قوّة متطوّرة، بمعنى: أنّه ليس من الصحيح الاعتماد على تفكير ساد في عصر ما للاسترشاد به في عصر لاحق له. ذلك أنّ تفسير القرآن في كلّ مرحلة من مراحل التطوّر يرتبط بالمستوى العقلي ودرجة العلم التي بلغها أبناؤه وتحصّلت لمجتمعاتهم وبيئاتهم الثقافية، ومن ثمّ ليس بالضرورة أن يقف عقل المعاصرين عند ما وصل إليه عقل من سبقوهم فقط.

ب ـ مظاهر استخدام العقل:

يعتبر الأُسلوب الذي اتّبعه في تفسير القرآن من أهمّ المظاهر على العقل. ويقصد بالتفسير في خطوطه العامّة البيان والتوضيح للألفاظ والمعاني التي وردت في القرآن، ويختلف التفسير عن التأويل، فالأخير محاولة فيها قدر أكبر من الاجتهاد؛ لأنّها تتعلّق بأُمور يبدو فيها ظاهر الشرع صعب التطبيق.

وبالرغم من كثرة التفسيرات فإنّ الإمام وجد أنّ أصحابها عقّدوا بها الدين أكثر ممّا بسّطوه على المسلمين، واعتقد أنّ العقلية والرؤية التي تحكم ذهن المفسّر هي التي تحدّد قيمة تفسيره.

←

← ومن ثمّ كانت الغاية التي سعى إلى تحقيقها في تفسيره للقرآن هي أن يوضّح الهدف العملي لآياته، وأن يقرّب ما تدعو إليه إلى ذهن المسلم العادي. ولذلك لم يهتم بالمعنى الحرفي أو اللفظي للآيات بقدر اهتمامه بما تعكس من حقائق وسبل تساعد المسلم العادي على السير في حياته المعيشية، «فما يريده المسلمون هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة».

وقد قسّم الأُمّة إلى فئتين من حيث تلقّي تفسير القرآن: الأُولى: هي الفئة الكبرى التي تحتاج إلى تفسير يهدف فقط إلى إعادة ثقتهم في دينهم، والثانية: هي فئة المتخصّصين، ويحتاجون إلى تفسير يهتمّ بفهم حقائق الألفاظ المفردة للقرآن والمعاني التي سادت وقت نزولها.

كما أنّه صنّف التفسير من حيث النوع إلى قسمين: الأوّل مرفوض؛ لأنّه شكلي يهتمّ بفهم الألفاظ فقط ويتعمّد تعقيدها، والثاني يستلهم الغاية العملية للقرآن والذهاب إلى فهم كلمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل.

وهكذا اعتمد تفسيره على الفهم والإدراك البسيط للمعاني بالقدر الذي يشجّع المسلم بقدراته الذاتية على اتّباع ما تدعوا إليه التعاليم الإلهية دون الاستناد لرأي فقيه معيّن، أي: هو نهج قائم على التدبير في المعاني.

ولقد لجأ إليه اتّساقاً مع الأهداف التي تصوّرها، ومع نظرته لأحوال المسلمين في عصره الذين نظر إليهم نظرة إشفاق على عقيدتهم وأعمالهم. كما لجأ إليه للخلاص من العقبة الأساسية التي حالت دون إدراك المسلمين لفهم الدين الصحيح، ألا وهي الجهل به، حيث استطاعت المدارس الجامدة أن تقدّم علوم الكلام (البيان والتفسير) والعلوم المنطقية في صورة الأُمور التي تؤدّي إلى الكفر والضلالة.

وهناك من المظاهر الأُخرى ما يميّز تفسيره بالعقلانية، مثل: الشمول، والتناسق، وتقديم الصور الكلّية للموضوعات، واستخدام المقدّمات اليقينية، واستنتاج المجهول منها، وإبراز تنظيم الحياة الاجتماعية على أساس من هدي القرآن.

كما تبدو هذه النزعة العقلانية من تأكيده على أهمية بعض المبادئ والفرضيات الموضوعية، فقد اعتمد على مبدأ الاجتهاد، واستند إلى البديهيات والبراهين والأدلّة القطعية، وأصرّ ←

← على معارضة المفهوم الذي طرحته المدارس التقليدية للإسلام، ومضمونه أنّ الفقهاء وضعوا تصوّراً ثابتاً عن الشريعة والتعاليم الإلهية لا يجوز الخروج عنه، ونادى بفهم إسلامي يقوم على الاجتهاد في تصوّر الأجزاء القابلة للتغيّر في الإسلام.
كما لم يعوّل كثيراً على مبدأ الإجماع اتّساقاً مع ما سبق من قوله: بأنّه لم يقيّد نفسه بتصوّرات سابقة للمدارس الإسلامية المختلفة، وبأنّ تفكير الجماعة يتغيّر باختلاف العصور. وذلك ليحقّق لنفسه حرّية التفسير والفهم وفق متطلّبات العصر.
وأكّد الإمام محمّد عبده على أنّ كثيراً من الأُصول يمكن فهمها على أنّها بديهيات. واستخدم ذلك في «رسالة التوحيد» في إثبات ذات الوجود وصفات الله وغيرها من الأُصول التي غرقت المدارس التقليدية في تقديم تفسيرات لفظية عديدة لها، جعلت عقول المسلمين تتخبّط في إدراكها.
كما فضّل الاستناد إلى الحقائق الملموسة عن التصوّرات الغيبية في إثباته للتعاليم الإلهية. ومن ثمّ فهو يسوق البراهين والأدلّة التي يستوعبها العقل البشري.
ويلاحظ أنّ هذا الاتّجاه توافر عنده منذ فترات شبابه الأُولى، فعندما كتب مقدّمته على «حاشية العقائد العضدية» نادى بتأسيس المرء لاعتقاده على البراهين الصحيحة، ورأى أنّ المرء إذا انفصل باجتهاده إلى شيء ما، ثمّ رجع إلى ما جاء من الله، فوجده بظاهره ملائماً لما حقّقه، فإنّ ذلك يخلق لديه ثقة أكبر واطمئناناً إلى حكمه.
ج ـ حدود استخدام العقل:
مع أنّ الإمام قد أعطى الأهمية السالف الإشارة إليها للعقل، إلّا أنّه وضع حدوداً يقف عندها. فهو يربط بين العقل والوحي والنبوّة، «فالعقل يحتاج إلى معين يستعين به في تحديد أحكام الأعمال، وتعيين الوجه في الاعتقاد بصفات الأُلوهية، ومعرفة ما ينبغي أن يعرف من أحوال الآخرة، وبالجملة يستعين بهذا المعين في وسائل السعادة في الدنيا والآخرة. ولا يكون لهذا المعين سلطان على نفسه، حتّى يكون من بني جنسه، ليفهم منه أو عنه ما يقول، وحتّى يكون ممتازاً على سائر الأفراد بأمر حقائق على ما عرف في العادة وما عرف في سنّة الخليقة، ويكون بذلك مبرهناً على أنّه يتكلّم عن الله الذي يعلم مصالح العباد على ما هي عليه، ويعلم صفاته الكمالية وما ينبغي أن يعرف منها، والحياة الآخرة وما أعدّ فيها، فيكون الفهم عنه والثقة بأنّه يتكلّم عن العليم الخبير معيناً للعقل على ضبط ما تشتت عليه وعلى
←

← إدراكه ما ضعف عن إدراكه، هذا المعين هو النبي».

وإذا لم يجد العقل هذا المعين اتّجه إلى الشطط والبعد عن الحقيقة، وقد فسّر ذلك بأنّ عقول الناس ليست سواء في معرفة الله أو في معرفة الحياة الآخرة؛ لأنّ هذه القدرة توافرت لأفراد بعينهم، وهم قلّة نادرة، وأشار إلى تحفّظه في وجود هذه القلّة.

كما رأى أنّ الإنسان رغم أنّه منح هبة الفكر إلّا أنّ هذا الفكر لا يملك أدوات للنظر تسمح له بإدراك نواحي أخرى؛ لأنّه «إذا لم يعرف بعد طبيعة الحياة الحاضرة فكيف له أن يعرف الحياة الآخرة؟!».

ويفسّر أيضاً محدودية مجال العقل عندما يتصدّى لمسائل النبوّة وحدوثها، فهو في تفسيره للتاريخ الإنساني يفسّره من منطلق ديني، بمعنى: أنّه يتصوّر أنّ البشرية مرّت من حالة الجهالة إلى حالة الوعي والإدراك، وأنّ الأديان نزلت لتلائم كلّ فترة تاريخية، حتّى إذا ما اكتمل رشد الإنسان نزل الإسلام.

ويرى أنّ الأنبياء جاؤوا ليتمّوا مراحل تطوّر الانسان الاجتماعية والفكرية، وإليهم تعود استقامة أحوال البشر وتهذيب وتقوية ما يسمّيه بالوجدان الذي يقصد به الجانب الروحي.

وعلى ذلك يرى أنّ العقل والتفكير البشري غير كافيين لسعادة الإنسان، بل يجب استكمال هذه السعادة بالدور الذي يؤدّيه الوجدان أو الوازع (الضمير).

ويرى أنّ الوحي لا يتعارض مع العقل؛ لأنّه من البديهيات الاعتراف بتفاوت البشر في التفكير، وعلى ذلك فالنبي ﷺ بما منح بالفطرة من القدرة على استيعاب ما لا يستطيع غيره أن يستوعبه، له أن يرتفع من مرتبة الإنسانية إلى مرتبة علياً يشهد فيها ما لا يعرفه الأفراد العاديّون.

كما يرى أنّ هناك ما يعتبر بمثابة النظرية عند بعض العقلاء، في حين أنّه بمثابة البديهية عند آخرين، فكيف لا يمكننا التصديق بوجود معرفة أعلى من معرفتنا؟! ويقصد بها المعرفة التي جاءت عن طريق الوحي والرسالة.

ويسعى الإمام إلى خلق رابطة قوية بين العقل والوحي، وهي محاولة غير مباشرة للتقييد من دور العقل، فهو يرى أنّ القرآن والحديث الصحيح احتويا على حقائق حول الكون يمكن للعقل نفسه بلوغها، ومبادئ عامّة للتنظيم الاجتماعي والفردي، وأوامر تقضي بأفعال معيّنة وتنهى عن أخرى كالعبادة، وهي أمور ليس بإمكاننا معرفتها بدون الوحي.

←

← ومن زاوية أُخرى يؤكّد أنّ العقل بقوانينه يستطيع أن يثبت حقيقة النبوّة استناداً إلى أكثر من مؤشّر، مثل: اقتناع النبي برسالته، وتواتر قبولها، والمعجزات التي قدّمها. وبعد ذلك عليه أن يتوقّف، وأن يؤمن بكلّ ما جاء في القرآن، وبأنّه احتوى على رسالة إلهية.

ونستطيع من خلال ما تقدّم ذكره أن نتوصّل إلى أنّ الإمام خلص إلى استنتاج مؤدّاه أنّ هناك منطقتين: الأُولى: منطقة يعمل العقل فيها بغير حدود، الثانية: منطقة الشريعة، وتخضع فيها تصوّرات المرء لمبادئها وأُسسها، «فالإسلام جاء ليطلق سلطان العقل من كلّ قيوده، ويعمل في مملكته بحكمته، مع الخضوع في ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته». أي: أنّ منطقة العقل تقاس على حسب منطقة الشريعة. وحدّد وظيفة كليهما في «أنّ الدين من خلال منطقة الشريعة يكشف الشكّ الذي قد يحيط بالعقل، والعقل يستطيع تصريف حاسّة الدين فيما منحت لأجله والإذعان لما تقرّره من معتقدات وأعمال».

ثالثاً: أدوات للربط بين الإسلام والعصر:

وأكّد الإمام ـ كما أشرنا سالفاً ـ على أنّ الإسلام يحتوي على مبادئ المدنية الحديثة، وأنّه سعى إلى خلق روابط قوية بين الاثنين. وفي محاولته هذه أخذ يعتمد على أدوات ومفاهيم، مثل: المنفعة، والمصلحة، والضرورة. كما استند إلى أفكار، مثل: التوفيق، والتلفيق، والتأويل. وبهذا تمكّن من إقامة الصلة بين العلم والدين والدعوة إلى أنّ الدين يقرّ القوانين العلمية، بل يحتوي عليها في كثير من الأحيان.

يبدأ الإمام بأن يزيل الفجوة بين الإسلام والمدنية الحديثة، فيدافع عن الإسلام بأنّه دين العقل والعلم، وأنّ العلماء كانوا يحظون بمراتب مرموقة في الدول الإسلامية، وذلك أنّ فترات الإسلام الأُولى شهدت نشاطاً علمياً واضحاً من جانب الدولة الإسلامية. فبعد أن استقرّت الدولة لبني العبّاس في نهاية الثلث الأوّل من القرن الثاني الهجري نقل المنصور عاصمة الملك إلى بغداد، فصارت عاصمة العلم والمدنية، وأخذ ينشئ المدارس للطبّ والشريعة، بل إنّه عندما انقسمت الممالك الإسلامية بعد ذلك بقرون وتنازعت الخلافة ثلاث شيع، فكان العبّاسيّون في الشرق، والأُمويّون في الغرب (الأندلس)، والفاطميّون في مصر، لم يكن التنافس بينهم على السلطان فقط، بل كان في العلم والأدب أيضاً.

ورأى الإمام أنّ الفترات التي كان فيها فهم الدين الإسلامي قائماً على العقل والاجتهاد والتبصّر هي نفس الفترات التي نشط فيها المسلمون في العلوم الطبيعية. ومن ذلك انتهى إلى ←

← أنّ مبادئ الإسلام تتّفق مع نتائج البحث العلمي، وذلك إذا فهمت المبادئ على حقيقتها ...
ووصفت دراسة أُخرى موقف الإمام مع العلم الحديث بقولها: إنّ العلم الذي كان يقصده ليس هو العلم الطبيعي على وجه التحديد، ولكن ما يسمّى الآن: بالعلوم الاجتماعية، وأنّه تأثّر في ذلك بآراء هربرت سبنسر. وليحقّق ذلك كان عليه أن يحدث تطويراً في الرؤية التقليدية لإرادة الله المطلقة بغية الوصول إلى مفهوم آخر يفسّر القوانين التي تحكم الطبيعة وتجعلها تسير وفق نظام دقيق، واستطاع بذلك أن يضفي اعتبارات السببية العلمية على الوضع الإلهي لنظام الكون.
ومن الأدوات الأُخرى التي لجأ إليها الإمام حتّى يواكب الإسلام العصر إثارته لمبدأ المصلحة أو المنفعة. فقد رأى أنّ رفاهية وسعادة المسلمين هي الهدف الأساسي من التعاليم الإلهية، ويجب تفسير النصوص بالنظر إلى هذا الهدف. وبالرغم من أنّ فكرة المصلحة ليست جديدة على الفكر الإسلامي، إلّا أنّه استخدمها بصورة مغايرة، فقد كانت قاعدة يستخدمها الفقهاء لتفسير النصّ وشرح الأحاديث وللتأكيد على أنّ هدف الله من إرسال الرسل هو تدعيم الرفاهية الإنسانية وأنّ ما هو صالح لها يعتبر شرعاً، ولكنّ الإمام يستخدمها كقاعدة للاستدلال على قوانين محدّدة من مبادئ عامّة تنظّم حياة المجتمع، فأوضح أنّ الإنسان قادر على التمييز بين الخير والشرّ، وأنّه يستطيع أن يحسم بنفسه المقصود بالسلوك الصحيح، وذلك بتقدير رشيد للمنفعة العائدة عليه من سلوكه. وقد استطاع باستخدامه لكلمتي الخير والشرّ كتعبير عن القيمة أن يفهم الأخلاق استناداً إلى المبادئ العقلانية بشكل مطلق، وأن يعيد الربط ـ بعد ذلك ـ بينها وبين الوحي، بتوضيح: أنّ الوحي ليست مهمّته تحديد الخير والشرّ بصفة نهائية كما قال أصحاب الآراء التقليدية، وإنّما مساعدة العقل الذي يعاني بطبعه من الشطط على اكتشاف سعادته وفقاً لمبدأ المنفعة.
وقد فرّق عبده بين المنفعة بالنسبة للجماعة والمنفعة بالنسبة للفرد، فأمّا بالنسبة للجماعة فإنّ المنطلق الذي تصدر منه هو منطلق موضوعي يمكن استيعابه عقلياً، أي: أنّ المظاهر الدالّة عليه واضحة وملموسة، وتخلق وعياً عامّاً بين أفراد المجتمع، على العكس بالنسبة للفرد الذي تصبح المنفعة بالنسبة له فكرة طبيعية، وذلك لأنّه اكتشفها بملكاته الذاتية، وخضوعه لها يعتبر عملاً عقائدياً طالما هو غير متأكّد من مقابلها المادّي. وعلى ذلك تصبح ←

← بالنسبة له أمراً يدور حول مفاهيم الحسن والقبح والأخلاق واعتبارات الإيمان والاعتقاد، ولكنّها بالنسبة للجماعة لغة المبادئ الاجتماعيّة والتاريخيّة. ويضرب مثلاً بفكرة التمدّن والاجتماع البشري ومفاهيم القانون والشورى والرأي العامّ وغيرها من المبادئ التي تنظّم علاقات الأفراد في مجتمعهم.
ويبقى في إطار عرض هذه الأدوات تبرير رفض الإمام لفكرة الإجماع، فالإجماع كما فهمته كثير من المدارس التقليدية هو صورة اتّفق عليها المجتمع الإسلامي وحلّ مسائل لم يقدّم بالنسبة لها حلول مقنعة من الفقهاء، واعتبرت هذه الصورة مصدراً صحيحاً من مصادر الشريعة. رفض الإمام ذلك، ورأى أنّ الإجماع ما هو إلّا وعي الجماعة ورؤيتها العقلية للمسائل، ومن ثمّ لم يعد هناك داع للفصل بين هذا الوعي وبين العقل. ويقصد بالوعي الجماعي أنّ أفراد المجتمع ـ وقد أدركوا مواضع احتياجاتهم في العصر الذي يعيشونه ـ يسعون إلى تفكير يفي بهذه الاحتياجات، ويصبح هناك قدر من الاتّفاق العامّ في المجتمع حول أفكار معيّنة تحفظ على المسلمين جوهر الاعتقاد في الدين الإسلامي، وتسهّل عليهم تقبّل اتّجاهات التغيير، يلاحظ أنّه ربط هنا بين الوعي وبين العقل الذي جعل منه وسيلة هامّة لعدم حدوث اهتزاز في العلاقة الوثيقة بين الأصول الإسلامية والاحتياجات الاجتماعية للمسلمين.
وكان وراء طرق الإمام لكلّ الأدوات السابقة أساليب لجأ إليها سهّلت عليه استخدامها، مثل: التأويل، والتوفيق، والتلفيق. وقد برّر اعتماده على التأويل بأنّ «الشرائع تدعو إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ، وإنّ معشر المسلمين يعلمون على القطع أنّ النظر البرهاني لا يؤدّي إلى مخالفة ما جاء به الشرع، ومن ثمّ فلو سكت الشرع من موقف معيّن ووصل النظر البرهاني إلى معرفته، فيأخذ بالنظر البرهاني، أي: يستنبطه الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة قد نطقت به فعلاً يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب تأويله».
ورأى أنّه في حالة تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليه العقل، وأنّه بالنسبة للنقل هناك طريقتان: الأولى: تقضي بالتسليم بصحّة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، والثانية: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتّى يتّفق معناه مع ما أثبته العقل.
ولجأ الإمام أيضاً إلى أسلوب التوفيق بين الإسلام والمدنية الحديثة، بمعنى: إزالة أوجه ←

← الاختلاف أو تضييقها والتقريب بين أوجه الالتقاء بينها، واضطرّ أيضاً إلى استخدام التلفيق في استنباط الأحكام القانونية من مختلف المذاهب الفقهية، ووضح ذلك من خلال عمله كقاضي وكمفتي لمصر، ومن خلال ما كتبه عن كيفية استخراج الأحكام الشرعية، حيث أعطى للقاضي حرّية اللجوء إلى نصوص متنوّعة ليكوّن منها حججاً مقنعة تؤكّد حكمه. وما يفعل ذلك إلّا بغرض تحقيق مصلحة المسلمين، والتسهيل عليهم في أمور معاشهم، وتطوير أساليب تنفيذ الشريعة.
ويرى البعض أنّ ما قام به الامام ليس تلفيقاً، وإنّما هو انتقاء للأفضل، فقد كان يسعى إلى أبسط السبل التي تسهّل وصول التعاليم الإلهية إلى عقول المسلمين من ناحية، والتمكّن من تنفيذ هذه التعاليم على ظهر الواقع دون الإخلال بجوهرها من ناحية أخرى.
وفي ختام هذا الباب يتّضح من عرض الإطار الاجتماعي والفكري أنّ ظروف العصر الذي عاش فيه الإمام وضعت الفكر الديني الإسلامي في تحدّ جديد، هو كيف يواجه المؤثّرات الغربية الفكرية والسياسية؟ وكيف يتواءم مع الظروف الجديدة؟ وعلى ذلك كان الفكر الديني الإسلامي محوراً أساسياً من محاور النشاط العامّ في المجتمع سياسياً واجتماعياً؛ لعدّة أسباب:
أوّلها: أنّ النظام السياسي كان يستلهم جانباً كبيراً من أفكاره ومبادئه من الفكر الإسلامي.
وثانيها: أنّ الكثيرين من رجال الدين وعلماء الأزهر لعبوا دوراً مباشراً في الأحداث.
وثالثها: أنّه على ضوء نتائج التحدّي الذي واجه الفكر الديني الإسلامي تحدّدت إلى حدّ كبير المسارات السياسية والفكرية للمجتمع المصري فيما أعقب ذلك من سنوات.
وهكذا يتّضح أنّ نشأة الامام وثقافته ودوره في الأحداث السياسية واتّجاهه وميله الفكري كانت كلّها تدفع به إلى أن يكون واحداً من أبرز من تصدّوا لمشكلة ذلك العصر، مشكلة المواجهة بين الإسلام والحضارة الحديثة، أو بمعنى أكثر تخصيصاً: مشكلة البحث عن الأفكار والقيم التي تتلائم مع النظام السياسي الجديد، وفي هذا كان الإمام مفكّراً سياسياً له آراؤه في شكل الحكم ومقوّماته وفي المسألة الوطنية.
ويمكن القول: إنّ مداخل فكره السياسي تتحدّد في تجديد وإصلاح الفكر الديني الإسلامي، والاعتقاد بمحورية دور التربية في التغيّر السياسي، وانتهاج الاعتدال والإصلاح كأسلوب نحو هذا التغيّر. (الفكر السياسي للإمام محمّد عبده: ٩٨ ـ ١٣١).

الفصل السابع :

وفاته

علىٰ فراش المرض، والارتحال

في عام ١٣٢٣ هـ أحسّ الشيخ محمّد عبده ببعض الآلام في كبده ومعدته، فنصحه الأطبّاء بملازمة الفراش والحدّ من نشاطاته وأعماله، ومن ثمّ السفر ـ بعد ذلك ـ إلىٰ أُوربا؛ لتلقّي العلاج اللازم.

ولكن الشيخ لم يتمكّن من ترك جميع تلك المسؤوليات والمهام الكبيرة الملقاة علىٰ عاتقه ليخلد في بيته أو يسافر للعلاج إلىٰ أُوربا.

فلمّا اشتدّ عليه المرض رأى الأطبّاء عدم جدوىٰ السفر إلىٰ أُوربا؛ لشدّة ضعفه وصعوبة السفر في السفينة، فتقرّرت معالجته في مصر.

فسافر إلىٰ الإسكندرية، فكان رأي أطبّائها لا يختلف عن رأي أطبّاء القاهرة، عندها قرّر الشيخ التوجّه إلىٰ منطقة (رمل) في الإسكندرية، حيث مسكن أخيه؛ ليقيم فيه إلىٰ أن ينتهي من تلقّي علاجه.

وبعد انتشار خبر مرض الشيخ قام الكثير من كبار العلماء والساسة بعيادته في منزل أخيه، والبعض تطوّع بإرسال الأطبّاء المتخصّصين.

ولكن شدّة المرض غلبت علىٰ الشيخ، فلم يتحمّل بدنه الضعيف المنهك من طول العمل شدّته، فوافاه الأجل في الساعة الخامسة بعد ظهر اليوم الثامن من

شهر جماديٰ الأُولىٰ عام ١٣٢٣ هـ، عن عمر ناهز السادسة والخمسين عاماً[١].

وقد أنشد أبياتاً قبل وفاته، نقرأ منها :

ولست أُبالي أن يقال محمّد ... أبلّ أو اكتظت عليه المآتم
ولكن ديناً قد أردت صلاحه ... أُحاذر أن تقضي عليه العمائم
وللناس آمال يرجون نيلها ... وإن متّ ماتت واضمحلّت عزائم
فيا ربّ إن قدّرت رجعي قريباً ... إلىٰ عالم الأرواح وانفضّ خاتم
فبارك علىٰ الإسلام وارزقه مرشداً ... رشيداً يضيء النهج والليل قاتم[٢]

توفي الشيخ محمّد عبده وليس له من مال الدنيا إلّا اليسير، مع تقلّبه طوال حياته بين تلك المناصب الإداريّة والقضائيّة والفقهيّة.. ولا عجب لمن عرفه وهو يعيش كلّ هذه البساطة في دنياه تلك[٣].

التشييع

توافىٰ الوزراء والعلماء والخلصاء ورجال القضاء ومجلس شورىٰ القوانين وشيوخ الأزهر وغيرهم، وفي صدارتهم عبّاني باشا ورياض باشا (رئيس الوزراء) ومظلوم باشا وأرتين باشا، إلىٰ الإسكندرية؛ لأجل المشاركة في تشييع جنازة الشيخ قبل نقلها إلىٰ القاهرة.

---

(١) الإمام محمّد عبده رائد الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث: ٢٨، الشيخ محمّد عبده لعاصف العراقي: ٢٦٤، ريحانة الأدب ٤: ٩٦ ـ ٩٦.

(٢) تاريخ الأُستاذ الإمام ٣: ١٠.

(٣) الشيخ محمّد عبده لعاصف العراقي : ٢١٨.

وكان إلىٰ جانب النعش أخ الشيخ (حمّودة بك)، وبعض أصدقائه، علىٰ رأسهم الشيخ عبد الكريم سلمان[1].

ثمّ كان ما هو أروع حينما وصلت الجنازة إلىٰ الأزهر، فتعالىٰ من مآذنه ومن كلّ مآذن القاهرة ذات الألف مسجد دفعة واحدة صوت: الله أكبر، الله أكبر، فصلّىٰ عليه الجميع بحزن عميق صلاة الميّت، وبعد ذلك حملت الجنازة إلىٰ الإسكندرية، حيث شيّعت هناك أيضاً تشييعاً مهيباً، ومن ثمّ سلّمت إلىٰ أخيه الشيخ ليواريه الثرىٰ في مقبرة العفيفي في الإسكندرية[2]، والذي يزور قبره يقرأ هذه العبارة التي حكّت علىٰ صخرته: (هو الحيّ الباقي)[3].

وبعد دفن مفتي مصر الكبير لم يسمع من الناس الحاضرين أيّ صوت، إلّا صوت الشاعر، وهو ينشد:

قد خططنا للمعالي مضجعاً   ودفنّا الدين والدنيا معاً[4]

---

(١) عبدالكريم بن حسين بن سلمان أغا: فاضل مصري. تعلّم في الأزهر، واتّصل بالسيّد جمال الدين وعبده، ورأس تحرير «الوقائع المصرية» بعد عبده، كما عيّن مفتشاً عامّاً للمحاكم الشرعية، وجعل من أعضاء مجلس الأزهر، فوضع كتابه «أعمال مجلس إدارة الأزهر»، ولم يذكر عليه اسمه خوفاً من الخديوي، كما كتب كتابه «سياحة الخديوي في أقاليم مصر البحرية والقبلية». توفّي سنة ١٩١٨م. (معجم المطبوعات العربية والمعرّبة ٢: ١٢٩٢، الأعلام للزركلي ٤: ٥١ ـ ٥٢).

(٢) الشيخ محمّد عبده لعاصف العراقي: ٣٧٦ ـ ٣٨٢، الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٣) الإمام محمّد عبده ومنهجه في التفسير: ٢٦.

(٤) الشيخ محمّد عبده لعاصف العراقي: ٧٨.

العقب

تزوّج الشيخ محمّد عبده مرّتين: الأُولىٰ في قريته أيّام شبابه كما أسلفنا، والثانية بعد وفاة الأُولى، وذلك أثناء نفيه إلىٰ لبنان من السيّدة رضا حمادة، من عائلة حمادة في بيروت.

ولم يعقب الشيخ من الذرّية صبياً يرثه؛ إذ رزق بولد مات في صغره، وبقي له من البنات أربع، ثلاث منهنّ تزوجنّ في حياته من أُخوة ثلاث، هم: محمّد بك يوسف المحامي، وأخويه عبد اللطيف وعثمان، فاستمرّ عقبه من بناته.

وله من الأُخوة ثلاثة أفراد، كان أصغرهم حمّودة بك الذي كبر وترعرع في كنف ورعاية الشيخ(١).

رحل الشيخ تاركاً وراءه ملايين من المسلمين الذين أحسّوا بيتم الأُبوّة بوفاته، بعد أن نوّرهم بثقافته الإصلاحية التي هدتهم إلى طريق الاستقلال والحرّية، علىٰ أمل أن يتّحد الملايين من أبنائه يداً بيد للنهوض بالعالم الإسلامي إلىٰ عالم العزّ والكرامة.

الإرث الثقافي

وبعد وفاته شكّلت لجنة لعرض وتبيان إنجازات ومؤلّفات الشيخ المختلفة برئاسة سعد زغلول باشا، وهو من تلامذته المقرّبين، وتظهر أسماء لامعة من أعضاء تلك اللجنة، أمثال: فتحي باشا زغلول(٢)، والشيخ عبد الكريم سلمان،

---

(١) عبقري الإصلاح والتعليم: ٢١٨.

(٢) أحمد فتحي بن إبراهيم زغلول: من نوابغ مصر في القضاء. ولد في قرية أبيان سنة

وحسن باشا عاصم، وغيرهم من الرجالات.

جاء في كتاب «الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده» أنّ هذه اللجنة لم تراعِ الدقّة بالنشر، حيث حذفت بعض المقالات والكتابات؛ لأسباب ذكرها الكتاب.

الجدير بالذكر أنّ كتاب «الأعمال الكاملة» مع أنّه يعتبر من أكثر الكتب التي تناولت حياة وأعمال الشيخ محمّد عبده، ولكن توجد بعض المؤاخذات عليه بسبب تحريفه لبعض الحقائق.

مثلاً: حينما يتطرّق إلىٰ موضوع مناقشة أهداف الحزب الوطني الذي أسّسه السيّد جمال الدين وكان عبده الشخص الثاني فيه، قام بتحريف نقل الأهداف الحقيقية لهذا الحزب الوطني المصري الذي قاد مسيرة النضال من أجل إنقاذ الأُمّة الإسلاميّة من تسلّط الأجانب ودعا إلىٰ عودة الإسلام الحقيقي، حيث يقول كتاب الأعمال:

«١ ـ يرىٰ الحزب الوطني أنّه يجب المحافظة علىٰ العلاقات الودّية الموجودة بين الحكومة المصرية والباب العالي، ويعتقد أنّ السلطان عبد الحميد خليفة الله في أرضه وإمام المسلمين، كما ويعتقد هذا الحزب باستحقاق الباب العالي لما يأخذه من الخراج وما يلزمه من المساعدة العسكرية إذا طرأت عليه

← ١٨٦٣م، وتعلّم في مدارس مصر، ودرس الحقوق في فرنسا، وتقلّب في المناصب الحكوميّة بمصر، إلى أن وافته المنية في القاهرة سنة ١٩١٤م. وهو وكيل نظارة الحقّانية. له تصانيف ومترجمات عديدة، منها: المحاماة، شرح القانون المدني، رسالة في التزوير الخطّي. ومن مترجماته عن الفرنسية: الإسلام.. خواطر وسوانح، روح الاجتماع، سرّ تطوّر الأُمم. (الأعلام للزركلي ١: ١٩٤).

حرب أجنبية.

٢ ـ وهذا الحزب يخضع للخديوي الحالي، وهو مصمّم علىٰ تأييد سلطته ما دامت أحكامه جارية.

٣ ـ ورجال الحزب يعترفون بفضل فرنسا وإنجلترا اللتين خدمتا مصر خدمة صادقة، مع قبولهم تلك الديون الأجنبية حرصاً علىٰ شرف الأُمّة، وإن كانت تلك الأموال لم تصرف في مصلحة مصر، بل صرفت في مصلحة حاكم ظالم لا يسأل عمّا يفعل! وأنّ ما حصلوا عليه من الحرّية والعدل كان بمساعدة هاتين الدولتين»[١].

وطبعاً هذا خلاف ما عرف عن الحزب من حمله أهدافاً تحريرية إسلاميّة مستقلّة.

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ١: ٣٦٧.

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أبجد العلوم.

تأليف: صدّيق بن حسن خان القنوجي البخاري المتوفّىٰ سنة ١٣٠٧ هـ / تحقيق: أحمد شمس الدين / نشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت / الطبعة الأُولىٰ ـ ١٤٢٠ هـ.

٣ ـ الأعلام للزركلي: الأعلام.

تأليف: أبي الغيث خير الدين الزِركْلي المتوفّىٰ سنة ١٣٩٦ هـ / نشر: دار العلم للملايين ـ بيروت / الطبعة الثامنة ـ ١٩٨٩ م.

٤ ـ الإعلان بالتوبيخ: الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ.

تأليف: شمس الدين محمّد بن عبد الرحمان السخاوي المتوفّىٰ سنة ٩٠٢هـ / تحقيق: فرانز روزنثال / ترجمة التحقيق: د. صالح أحمد العلي / نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٥ ـ الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده.

إعداد: مجموعة من الباحثين / اهتمام: د. محمّد عمارة / نشر: مصر.

٦ ـ أعيان الشيعة.

تأليف: محسن بن عبد الكريم الأمين العاملي المتوفّىٰ سنة ١٣٧١ هـ / تحقيق: حسن محسن الأمين العاملي / نشر: دار التعارف ـ بيروت / ١٤٠٣ هـ.

٧ ـ الأغاني.

تأليف: أبي الفرج علي بن الحسين الأصفهاني المتوفّىٰ سنة ٣٥٦ هـ / مراجعة: عبد الستار أحمد فرّاج / نشر: دار الثقافة ـ بيروت.

٨ ـ الإمام محمّد عبده بين المنهج الديني والمنهج الاجتماعي.

تأليف: عبدالله حمّود شحّاتة / نشر: مصر.

٩ ـ الإمام محمّد عبده رائد الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث.
تأليف: سيّد يوسف / نشر: مصر.
١٠ ـ الإمام محمّد عبده لعبد الحليم الجندي: الإمام محمّد عبده.
تأليف: عبد الحليم الجندي / نشر: مصر.
١١ ـ الإمام محمّد عبده ومنهجه في التفسير.
تأليف: عبد الغفّار عبد الرحيم / نشر: مصر.
١٢ ـ الإمتاع والمؤانسة.
تأليف: أبي حيّان علي بن محمّد بن العبّاس التوحيدي المتوفّىٰ سنة ٤١٤هـ / تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين / نشر: دار ومكتبة الحياة ـ بيروت.
١٣ ـ إيضاح المكنون: إيضاح المكنون في الذيل علىٰ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون.
تأليف: إسماعيل بن محمّد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي المتوفّىٰ سنة ١٣٣٩هـ / نشر: دار الفكر ـ بيروت / ١٤٠٣هـ.
١٤ ـ البحر المحيط.
تأليف: أثير الدين أبي عبدالله محمّد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان الحيّاني الأندلسي المتوفّىٰ سنة ٧٥٤هـ / نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / الطبعة الثانية ـ ١٤١١هـ.
١٥ ـ البداية والنهاية.
تأليف: أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصروي الدمشقي المتوفّىٰ سنة ٧٧٤هـ / تحقيق: د. أحمد أبي ملحم ود. علي نجيب عطوي وفؤاد السيّد ومهدي ناصر الدين وعلي عبد الساتر / نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت / الطبعة الأُولىٰ ـ ١٤٠٥هـ.
١٦ ـ البدر الطالع: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع.
تأليف: بدر الدين أبي علي محمّد بن علي بن محمّد بن عبد الله بن الحسن الشوكاني المتوفّىٰ سنة ١٢٥٠هـ / نشر: مطبعة السعادة ـ القاهرة / الطبعة الأُولىٰ ـ ١٣٤٨هـ.
١٧ ـ بهجة الآمال: بهجة الآمال في شرح زبدة المقال.
تأليف: علي العلياري التبريزي المتوفّىٰ سنة ١٣٢٧هـ / طبع: المطبعة العلمية ـ قم / ١٤٠٨هـ.

١٨ ـ **تاريخ ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق .**
تأليف: أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر المتوفّىٰ سنة ٥٧١ هـ / تحقيق: علي شيري / نشر: دار الفكر ـ بيروت / ١٤١٥هـ.
١٩ ـ **تاريخ الأُستاذ الإمام .**
تأليف: محمّد رشيد رضا المتوفّىٰ سنة ١٣٥٤ هـ / نشر: مصر.
٢٠ ـ **تاريخ بغداد: تاريخ مدينة السلام .**
تأليف: أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي المتوفّىٰ سنة ٤٦٣ هـ / نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٢١ ـ **تاريخ جرجان.**
تأليف: أبي القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم السهمي الجرجاني القرشي المتوفّىٰ سنة ٤٢٧ هـ / اهتمام: د. محمّد عبد المعيد خان / نشر: عالم الكتب ـ بيروت / الطبعة الرابعة ـ ١٤٠٧ هـ.
٢٢ ـ **تاريخ الدولة العثمانيّة: تاريخ الدولة العليّة العثمانيّة .**
تأليف: محمّد فريد بن مصطفىٰ وجدي بن علي رشاد المتوفّىٰ سنة ١٣٧٣ هـ / تحقيق: د. إحسان حقّي / نشر: دار النفائس ـ بيروت / الطبعة الخامسة ـ ١٤٠٦هـ.
٢٣ ـ **التاريخ الكبير: كتاب التاريخ الكبير .**
تأليف: أبي عبد الله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن برد زبه الجعفي البخاري المتوفّىٰ سنة ٢٥٦ هـ / نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت / ١٤٠٧ هـ.
٢٤ ـ **التاريخ للجبرتي: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار.**
تأليف: عبد الرحمان بن الحسن بن إبراهيم الجبرتي الزيلعي المتوفّىٰ سنة ١٢٣٧ هـ / نشر: دار الجيل ـ بيروت.
٢٥ ـ **تاريخ مصر وخاندان محمّد علي بزرگ (تاريخ مصر وعائلة محمّد علي باشا).**
تأليف: علي جواهر كلام / نشر: چاپ خودكار ـ إيران / ١٣٢٠ هـ. ش.
٢٦ ـ **التبيان: التبيان في تفسير القرآن .**
تأليف: أبي جعفر محمّد بن الحسن بن علي الطوسي المعروف بشيخ الطائفة المتوفّىٰ سنة ٤٦٠ هـ / تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي / نشر: دار إحياء التراث العربي ـ

بيروت / تصوير عن مكتبة الأمين ـ النجف.
٢٧ ـ **تذكرة الحفّاظ .**
تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفّىٰ سنة ٧٤٨هـ / نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
٢٨ ـ **تفسير المنار: تفسير القرآن الحكيم.**
تأليف: محمّد عبده بقلم محمّد رشيد رضا المتوفّىٰ سنة ١٣٥٤ هـ / نشر: دار المعرفة ـ بيروت / الطبعة الثانية.
٢٩ ـ **التفسير والمفسّرون للذهبي: التفسير والمفسّرون.**
تأليف: د. محمّد حسين الذهبي / نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
٣٠ ـ **تهذيب التهذيب .**
تأليف: شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر الكناني العسقلاني المتوفّىٰ سنة ٨٥٢هـ / نشر: دار الفكر ـ بيروت / الطبعة الأُولىٰ ـ ١٤٠٤ هـ.
٣١ ـ **الجامع في تاريخ الأدب العربي الحديث: الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث).**
تأليف: حنّا الفاخوري / نشر: دار الجيل ـ بيروت / الطبعة الثانية ـ ١٩٩٥م.
٣٢ ـ **خاصّ الخاصّ للثعالبي: خاصّ الخاصّ.**
تأليف: أبي منصور عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري المتوفّىٰ سنة ٤٣٠ هـ / تحقيق: مأمون محيي الدين الجنان / نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت / الطبعة الأُولى ـ ١٤١٤ هـ.
٣٣ ـ **الخلاف: الخلاف في الأحكام، أو: مسائل الخلاف .**
تأليف: أبي جعفر محمّد بن الحسن بن علي الطوسي المعروف بشيخ الطائفة المتوفّىٰ سنة ٤٦٠ هـ / تحقيق: جواد الشهرستاني وعلي الخراساني الكاظمي ومحمّد مهدي نجف / نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٩ هـ.
٣٤ ـ **دائرة المعارف الإسلاميّة .**
تأليف: مجموعة من الباحثين الأجانب / تعريب: أحمد الشنتناوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس / مراجعة: د. محمّد مهدي علّام / نشر: دار الفكر ـ بيروت.

٣٥ ـ دائرة المعارف بزرگ إسلامي (دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرىٰ).
إعداد: مجموعة من الباحثين / نشر: مركز دائرة المعارف بزرگ إسلامي ـ طهران / الطبعة الثانية ـ ١٣٧٤ هـ ش.
٣٦ ـ دائرة المعارف شهرهاي جهان (دائرة معارف مدن العالم).
تأليف: عبد الحسين سعيديّان / نشر: إيران.
٣٧ ـ دائرة المعارف الشيعية العامّة: مقتبس الأثر ومجدّد ما دثر من تاريخ البشر.
تأليف: محمّد حسين بن سليمان بن ولي الله بن أمر الله بن عبد الله الأعلمي الحائري المهرجاني المتوفّىٰ سنة ١٣٩١ هـ / نشر: مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت / الطبعة الثانية ـ ١٤١٣ هـ.
٣٨ ـ دائرة معارف القرن العشرين.
تأليف: محمّد فريد بن مصطفىٰ وجدي بن علي رشاد المتوفّىٰ سنة ١٣٧٣ هـ / نشر: دار الفكر ودار نوبليس ـ بيروت / ١٣٩٩ هـ.
٣٩ ـ دانش نامه جهان إسلام (معرفة العالم الإسلامي).
تأليف: غلام علي حدّاد عادل / نشر: طهران / الطبعة الثانية ـ ١٣٧٥ هـ. ش.
٤٠ ـ دانش نامه قرآن وقرآن پژوهي (كتاب علم القرآن وبحوثه).
تأليف: بهاء الدين خرّمشاهي / نشر: دوستان / الطبعة الأولىٰ ـ ١٣٧٧ هـ. ش.
٤١ ـ الدرجات الرفيعة: الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة.
تأليف: صدر الدين علي خان بن أحمد بن محمّد معصوم بن أحمد بن إبراهيم الحسيني المدني الشيرازي المتوفّىٰ سنة ١١٢٠ هـ / نشر: مؤسّسة الوفاء ـ بيروت / الطبعة الثانية ـ ١٤٠٣ هـ.
٤٢ ـ الذريعة: الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة.
تأليف: محسن أغا بزرك الطهراني المتوفّىٰ سنة ١٣٨٨ هـ / نشر: دار الأضواء ـ بيروت / الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٣ هـ.
٤٣ ـ روزنامه اطّلاعات (صحيفة الأخبار).
نشر: إيران.
٤٤ ـ ريحانة الأدب: ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب.
تأليف: محمّد علي بن محمّد طاهر المدرّس التبريزي الخياباني المتوفّىٰ سنة ١٣٧٣ هـ /

طبع: مطبعة الشركة العامّة لطبع الكتب ـ إيران / الطبعة الثانية ـ ١٣٣٥ هـ. ش.

٤٥ ـ **زعماء الإصلاح في العصر الحديث.**

تأليف: أحمد أمين / نشر: مصر.

٤٦ ـ **سمط اللآلي.**

تأليف: أبي عبيد عبدالله بن عبد العزيز بن محمّد البكري المتوفّىٰ سنة ٤٩٦ هـ / تحقيق: عبد العزيز الميمني / نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٤٧ ـ **سير أعلام النبلاء.**

تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفّىٰ سنة ٧٤٨ هـ / تحقيق: مجموعة من الباحثين / إشراف: شعيب الأرناؤوط / نشر: مؤسّسة الرسالة ـ بيروت / الطبعة الحادية عشرة ـ ١٤١٧ هـ.

٤٨ ـ **سيري در أنديشه سياسي عرب (رحلة في الفكر السياسي العربي).**

تأليف: حميد عنايت / نشر: إيران.

٤٩ ـ **سيري در سيرة نبوي (رحلة في السيرة النبويّة).**

تأليف: مرتضىٰ المطهّري / نشر: إيران.

٥٠ ـ **شخصيّات لها تاريخ.**

إعداد: عبد الرحمان المصطاوي / نشر: دار المعرفة ـ بيروت / الطبعة الأُولىٰ ـ ١٤٢٣ هـ.

٥١ ـ **شذرات الذهب: شذرات الذهب في أخبار من ذهب.**

تأليف: أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمّد المعروف بابن العماد الحنبلي المتوفّىٰ سنة ١٠٨٩ هـ / نشر: دار الفكر ـ بيروت / ١٤١٤ هـ.

٥٢ ـ **شرح نهج البلاغة لعبده: شرح نهج البلاغة.**

تأليف: محمّد عبده المتوفّىٰ سنة ١٣٢٣ هـ / نشر: دار المعرفة ـ بيروت / الطبعة الأُولىٰ ـ ١٤٢٦ هـ.

٥٣ ـ **الشيخ محمّد عبده لعاصف العراقي: الشيخ محمّد عبده.**

تأليف: عاصف العراقي.

٥٤ ـ **شيخ محمّد عبده مصلح بزرگ مصر (الشيخ محمّد عبده المصلح المصري الكبير).**

تأليف: مصطفىٰ حسيني / نشر: إيران.

٥٥ ـ **الشيعة في شمال أفريقيا.**
تأليف: جاسم عثمان مرغي / نشر: مؤسّسة البلاغ ودار سلوني ـ بيروت ودمشق / الطبعة الأُولىٰ ـ ١٤٢٥هـ.
٥٦ ـ **العبر: العبر في خبر من غَبَر .**
تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفّىٰ سنة ٧٤٨ هـ / تحقيق: د. صلاح الدين المنجد / نشر: دائرة المطبوعات ـ الكويت / ١٩٦٠م.
٥٧ ـ **عبقري الإصلاح والتعليم: عبقري الإصلاح والتعليم الأُستاذ محمّد عبده.**
تأليف: عبّاس محمود العقّاد المتوفّىٰ سنة ١٩٦٤م / نشر: بيروت.
٥٨ ـ **العروة الوثقىٰ.**
إعداد: جمال الدين الأفغاني المتوفّىٰ سنة ١٣١٥هـ ومحمّد عبده المتوفّىٰ سنة ١٣٢٢هـ / اهتمام: هادي خسروشاهي / نشر: مؤسّسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران / الطبعة الأُولىٰ ـ ١٤١٧هـ.
٥٩ ـ **الغدير: الغدير في الكتاب والسنّة والأدب.**
تأليف: عبد الحسين أحمد الأميني النجفي المتوفّىٰ سنة ١٣٩٢ هـ / نشر: مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت / الطبعة الأُولى ـ ١٤١٤هـ.
٦٠ ـ **فرهنگ معين (قاموس معين).**
تأليف: حسن عميد / نشر: إيران / الطبعة الثالثة .
٦١ ـ **الفكر السياسي للإمام محمّد عبده.**
تأليف: عبد العاطي محمّد أحمد / نشر: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ـ مصر / ١٩٧٨م.
٦٢ ـ **في مناهج تجديد الفكر الإسلامي.**
تأليف: د. محمّد إبراهيم الفيّومي / نشر: مصر.
٦٣ ـ **القاموس الجغرافي للبلاد المصريّة.**
تأليف: محمّد رمزي / نشر: مصر.
٦٤ ـ **قصّة الفلسفة لديورانت: قصّة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي.**
تأليف: وِل ديورَانت / تعريب: د. فتح الله محمّد المشعشع / نشر: مكتبة المعارف ـ بيروت / الطبعة السادسة ـ ١٤٠٨هـ.

٦٥ـ الكشف والبيان: الكشف والبيان في تفسير القرآن.
تأليف: أبي إسحاق أحمد بن محمّد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري المتوفّىٰ سنة ٤٢٧هـ/ تحقيق: أبي محمّد بن عاشور / نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / الطبعة الأُولى ـ ١٤٢٢هـ.
٦٦ـ لسان الميزان.
تأليف: شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفّىٰ سنة ٨٥٢هـ/ نشر: مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت / الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٦هـ.
٦٧ـ مجلّة حوزة (مجلة الحوزة).
نشر: إيران.
٦٨ـ مسألة شناخت (مسألة المعرفة) للشهيد مرتضىٰ المطهّري: مسألة شناخت.
تأليف: مرتضىٰ المطهّري / نشر: إيران.
٦٩ـ مسلمانان أفريقيا (مسلمو أفريقيا).
تأليف: جوزيف أم كوك / ترجمة: أحد الباحثين / نشر: إيران.
٧٠ـ مع علماء النجف الأشرف.
تأليف: محمّد الغروي / نشر: دار الثقلين ـ بيروت / الطبعة الأُولىٰ ـ ١٤٢٠هـ.
٧١ـ المعارف.
تأليف: أبي محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفّىٰ سنة ٢٧٦هـ / تحقيق: ثروت عكاشة / نشر: مطبعة دار الكتب / ١٩٦٠م.
٧٢ـ معاهد التنصيص: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص.
تأليف: عبد الرحمان بن أحمد العبّاسي المتوفّىٰ سنة ٩٦٣هـ / تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد / نشر: عالم الكتب ـ بيروت.
٧٣ـ معجم الأُدباء.
تأليف: شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي البغدادي المتوفّىٰ سنة ٦٢٦هـ / نشر: دار الفكر ـ بيروت / الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٠هـ.
٧٤ـ معجم رجال الفكر والأدب: معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام.
تأليف: د. محمّد هادي عبد الحسين الأميني النجفي / الطبعة الثانية ـ ١٤١٣هـ.

٧٥ـ **معجم الشعراء للجبوري: معجم الشعراء (من العصر الجاهلي حتّىٰ سنة ٢٠٠٢ م).**
تأليف: كامل سلمان الجبوري / نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت / الطبعة الأُولى ـ ٢٠٠٣م.
٧٦ـ **معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة: معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة.**
تأليف: يوسف إليان سركيس المتوفّىٰ سنة ١٣٥١ هـ / نشر: مكتبة المرعشي النجفي العامّة ـ قم.
٧٧ـ **معجم المفسّرين: معجم المفسّرين من صدر الإسلام حتّى العصر الحاضر.**
تأليف: عادل نويهض / نشر: مؤسّسة نويهض الثقافية ـ بيروت / الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٩هـ.

٧٨ـ **معجم المؤلّفين.**
تأليف: عمر رضا كحّالة / نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
٧٩ـ **ملحق موسوعة السياسة.**
تأليف: د. خليل أحمد خليل / نشر: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت / الطبعة الأُولىٰ ـ ٢٠٠٤ م.
٨٠ـ **مناظرة دكتر وپير للشهيد السيّد عبد الكريم هاشمي نجاد: مناظرة دكتر وپير.**
تأليف: عبد الكريم هاشمي نژاد / نشر: إيران.
٨١ـ **المنتظم: المنتظم في تاريخ الأُمم والملوك.**
تأليف: أبي الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمّد بن علي المعروف بابن الجوزي المتوفّىٰ سنة ٥٩٧ هـ / تحقيق: محمّد عبد القادر عطا ومصطفىٰ عبد القادر عطا / مراجعة وتصحيح: نعيم زرزور / نشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت / الطبعة الأُولىٰ ـ ١٤١٩ هـ.
٨٢ـ **الموجز في الأدب العربي وتأريخه.**
تأليف: حنّا الفاخوري / نشر: دار الجيل ـ بيروت / الطبعة الثانية ـ ١٤١١ هـ.
٨٣ـ **موسوعة أعلام الفلسفة: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب.**
تأليف: روني إيلي ألفا / نشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت / الطبعة الأُولى ـ ١٤١٢ هـ.

٨٤ـ موسوعة السياسة.

تأليف: د. عبد الوهاب الكيّالي وجماعة من المتخصّصين / نشر: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت / الطبعة الرابعة ـ ١٩٩٩ م.

٨٥ـ موسوعة الشعراء والأُدباء الأجانب.

تأليف: د. موريس حنّا شربل / نشر: دار جرّوس برس ـ طرابلس (لبنان) / ١٩٩٦ م.

٨٦ـ موسوعة المورد .

تأليف: منير البعلبكي / نشر: دار العلم للملايين ـ بيروت / الطبعة الأُولىٰ ـ ١٩٨٠ م .

٨٧ـ نسمة السحر: نسمة السحر بذكر من تشيّع وشعر .

تأليف: ضياء الدين يوسف بن يحيىٰ الحسيني اليمني الصنعاني المتوفّىٰ سنة ١١٢١هـ/ تحقيق: كامل سلمان الجبوري / نشر: دار المؤرّخ العربي ـ بيروت / الطبعة الأُولىٰ ـ ١٤٢٠هـ.

٨٨ـ نهضتهاي إسلامي در صد سالة أخير (النهضات الإسلاميّة في القرن الماضي) .

تأليف: مرتضىٰ المطهّري / نشر: إيران.

٨٩ـ هدية العارفين .

تأليف: إسماعيل بن محمّد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي المتوفّىٰ سنة ١٣٣٩هـ / نشر: دار الفكر ـ بيروت / ١٤٠٢هـ.

٩٠ـ وفيات الأعيان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان .

تأليف: شمس الدين أبي العبّاس أحمد بن محمّد بن أبي بكر بن خلّكان الأربلي المتوفّىٰ سنة ٦٨١هـ / تحقيق: د. إحسان عبّاس / نشر: مكتبة الشريف الرضي ـ قم / الطبعة الثانية ـ ١٣٦٤هـ ش / أُفست عن دار صادر ـ بيروت / ١٩٦٨ م.

فهرس الموضوعات

الفصل الأوّل
الطفولة والنشأة والدراسة

الفصل الثاني
أساتذته وتلاميذه

الفصل الثالث
مؤلّفاته

الفصل الرابع
عبده الأستاذ

الفصل الخامس
جهاده من أجل الإصلاح

الفصل السادس
دوره التقريبي

الفصل السابع
وفاته